

مكتبة  
الدراسات الفلسفية

الدكتور إبراهيم مدكور

# في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه

الجزء الثاني



دار المغارف بمصر

٥٠  
٧٦٠٥١



# في الفلسفة الإسلامية

## منهج وتطبيقه



# في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

المجلد الثاني

تأليف

الدكتور إبراهيم مذكور



## تصدير

لاحظنا منذ زمن أن الدراسات حول الفكر الفلسفي الإسلامي في القرن الماضي وأوائل هذا القرن غلب عليها الطابع الفيلولوجي أو البيوجرافي . فتنع قدمها يجمع طائفة من النصوص العربية وسجلها دون توضيح لها ، أو استخلاص لبعض نتائجها ، وقد يضاف إليها ترجمة إلى لغة أجنبية . وحاول قدر آخر أن يورخ لمفكر أو المدرسة بعينها ، وكثيراً ما وقف عند الأحداث التاريخية والظروف السياسية والاجتماعية . وعنى بالتعريف بالأشخاص أكثر مما عنى بشرح الأفكار والآراء . وكان لهذا ما يبرره في حينه ، وقد أمدنا بنصوص لها قيمتها . بيد أن للفكر الفلسفي الإسلامي مشكلاته ونظرياته ، وهي جدية بالدرس والبحث ، جدية بأن تدرس في ضوء ظروفها وبيئتها ، وبأن تربط بالفكر الفلسفي الإنساني عامة .

وقد حاولنا تدارك شيء من ذلك في كتابنا عن الفارابي :

La Place d'al - Fārābī dans l'école philosophique musulmane (Paris, 1934)...

فعرضنا لنظرتين هامتين من نظريات المثاليين العرب ، وهما نظرية العقول العشرة ، ونظرية العقل ، وأولاهما نظرية لاهوتية كسمولوجية ، وطبيعية فلكية ، والثانية سيكلوجية ميتافيزيقية ، ولا تخلو من نزعة صوفية . وحرصنا أولاً على أن نوضحهما في ضوء ظروفهما المحلية ، وعلى ألسنة من قالوا بهما من المفكرين الإسلاميين ، ثم حاولنا ربطهما بأصولهما الشرقية واليونانية ، ولم نفتنا أن نشير إلى ما وجه إليهما من نقد في العالم الإسلامي نفسه ، وتبعنا أخيراً أثرهما في الفكر المدرسي اليهودي والمسيحي .

وبعد ذلك بثلاث عشرة سنة عدنا إلى الموضوع مرة أخرى في كتابنا : « في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق » ( القاهرة ١٩٤٧ ) ، ووقفنا عند نظرتين أخريين لهما شأنهما في تاريخ الفكر الإسلامي . وهما نظرية السعادة أو الاتصال ، ونظرية النبوة ، وواضح ما بينهما من القرب والتلاقق . وتعدان بحثي محاولتين جادتين للتوفيق بين العقل والقلب ، أو بين العقل والنقل . وطبقنا عليهما المنهج الذي أخذنا به في دراساتنا السابقة ، فبدأنا بالفكر الإسلامي نفسه ، وعيننا بمدامه المختلفة ، من معتزلة وأشاعرة ، شيعة وسنية ، فلاسفة ومتصوفة . وتلمسنا ما لهما من النظريتين من أصول في الكتاب والسنة ، أو في الفكر القديم شرقياً كان أو غربياً ، وأشرنا إلى ما وجه إليهما من نقد أو ملاحظة . ثم تتبعنا امتدادهما في مراحل التاريخ التالية ، ولم يقف صداهما عند الفكر الوسيط اليهودي والمسيحي ، بل امتد إلى التاريخ الحديث والمعاصر .

ويسعدنا أن صادف هذا الانجاء نجاحاً لدى شباب الباحثين العرب ، من الجامعيين وغيرهم ،

فظهرت في ربيع القرن الأخير دراسات متعددة حول مشاكل الفكر الفلسفي الإسلامي ومناهجه ، وجعلها رسائل جامعية للحصول على الماجستير أو الدكتوراه . وعُرِجت مشاكل كلامية وميتافيزيقية ، وأخرى منطقية وسيكولوجية ، وثالثة أخلاقية وصوفية . ويطول بنا الحديث لوسردناها في تفصيل ، ومنها ما نشر ، ومنها ما لم ينشر . ونعتقد أنه آن الأوان لأن تيسر جامعاتنا نشر هذه الرسائل ، وأن تقوم بتبادلها فيما بينها . مجال البحث في الفكر الإسلامي ذو سعة ، وأملنا في جهود الشباب وطليد .

وها نحن أولاء نتابع هنا ما بدأناه من قبل ، فوقفنا هذا الجزء في أغلبه على مشكلتين خالدين ، وهما الألوهية ، وحرية الإرادة ، وللفكر الإسلامي فيها إنتاج خصيب ودرس عميق . وقد تتبعنا هنا في المدارس الإسلامية الكبرى ، كلامية كانت أو صوفية أو فلسفية . ونشأت هذه المدارس كلها تحت كنف الإسلام ، وعاشت في ظل تعاليمه ، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، تلاقت أحياناً ، وتعارضت أحياناً أخرى . ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درساً مكتملاً إلا إن بحثت في ضوء هذه المدارس على اختلافها ، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى .

واضفنا إلى هاتين المشكلتين موضوعاً آخر سبق أن عالجناه في إطار مشكلة كبرى ، وهي الصلة بين الفكر الإسلامي والنهضة الأوربية الحديثة . والتسلسل التاريخي من الأمور الشاققة ، ولبعض الباحثين ولوع به ، وقد يذهب إلى آمام بعيدة . ولا نحب أن يؤخذ مأخذ الحماس والتعصب ، بل ينبغي أن يقف عند ما قام عليه دليل واقعي مباشر . ولا تزال حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في حاجة إلى مزيد من الدرس والبحث ، وقد ألقى بعض الضوء على المترجمات الفلسفية ، أما المترجمات العلمية ، وهي وثيقة الصلة بالفلسفة ، فلم تعالج بعد العلاج الكافي . ولم يبق اليوم شك في أن الفكر المدرسي ، إسلامياً كان أو مسيحياً ، إلى جانب الفكر القديم ، قد مهد للنهضة الأوربية .



## مقدمة

ليس ثمة شك في أن هناك فكراً فلسفياً نبت في الإسلام ، له رجاله ومدارسه ، له مشاكله ونظرياته ، له خصائصه ومميزاته . سمّه إن شئت « فلسفة إسلامية » ، وهذا ما أؤثره ، على أساس أنه شبّ ونشأ تحت كتف الإسلام ، وتأثر بتعاليمه ، وعاش في جرحضارته . وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب ، دون اعتداد بفوارق الدم أو الموطن ، ولا ضير في أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضاً ممن شملهم الإسلام برعايته . ولك أن تسميه « فلسفة عربية » ، لأن جلّه كتب بالفصحى لغة القرآن ، وأولع بها العجم والعرب على السواء ، وفضّلها كثير من الأعاجم على لغته الأصلية . ومن العيب أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافاً أو خصومة ، لأنها مظهر من مظاهر شعبية قديمة بليت بها زمناً حياة المسلمين السياسية ، وبرت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية . . والإسلام في روحه وتعاليمه بمقت الشوعية على اختلاف مظاهرها .

## الفكر الفلسفي الإسلامي

والفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها . فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاهون ويستقر أمرهم ، وفي علم الكلام فلسفة ، وفلسفة دقيقة وعميقة أحياناً . وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عاجلت المشاكل الفلسفية الكبرى ، وهي مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان ، ومهدوا بذلك دون نزع للمدرسة المشائية . ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف ( ٨٤٩ م ) أو النظام ( ٨٤٥ م ) مقامهما بين الفلاسفة . ومن كبار الأشاعرة من عدّ بحق فيلسوفاً ومتكلماً في آن واحد ، أمثال : الغزالي ( ١١١١ م ) وفخر الدين الرازي ( ١٢٠٩ م ) . ومنذ القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن الثالث عشر اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية ، وعاشت معها جنباً إلى جنب . وكتاب « المواقف » للإيجي ( ١٣٥٥ م ) أو كتاب « العقائد » للنسفي ( ١٣٩٠ م ) ملء بالآراء والنظريات الفلسفية والكلامية . وكان الكتابان معاً دعامة البحث النظري في بعض المعاهد العربية الكبرى كالأزهر والزيوتة طوال القرنين الستة الأخيرة .

وعرض المتصوفة منذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء ، وحبّ ووجد ،

وبقاء وفناء . وعُتِبَ بالسُّلوكِ والمعرفة ، وعُوِّلَ على الذوق والعرفان . وفي القرن الثالث الهجري شغل الجنيّد (٩١٠ م) والحلاج (٩٢٢ م) بمشكلاتي الاتحاد والحلول ، فذهب الأول إلى أن التصوف يستطيع أن يصعد إلى عالم النور ، وأن يتحد بمخالفه ، فتكشف أسامه الحجب ، ويطلع على المغيّبات . وقال الثاني بحلول « اللاهوت في الناسوت » ، وصرّح بجملته الخطيرة : « أنا الحق » . وفي القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه مايكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السهروردي (١١٩١ م) شيخ الإشراقين ، ومحيي الدين بن عربي (١٢٤٠ م) صاحب مذهب وحدة الوجود ، وابن سبعين (١٢٧٠) القائل بالوحدة المطلقة . ويرمون جميعاً إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية ، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ماتكون إلى نظريات الفلاسفة . ففي التصوف الإسلامي فلسفة ، وفلسفة لا يصح إغفالها .

### بيئاته الثلاث

فهناك بيئات ثلاث في العالم الإسلامي عُتِبَ بالفكر الفلسفي ، وقد تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، وإن لم تخل من مناقضة ومعارضة فيما بينها . وهي بيئة كلامية تشمل الشيعية وأهل السنة ، وللشيعية متكلموهم الذين لا يفلتون أحياناً عن متكلمي أهل السنة عمقا وقوة عارضة . ولبعض الفرق الصغيرة كالخوارج والمرجئة آراء كلامية خاصة بها . وهذه البيئة في جملتها أغنى البيئات الثلاث ، وأغزرها مادة ، وأشدّها اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي .

والبيئة الثانية هي بيئة الفلاسفة الخُلص ، وهم من سميناهم « المشائين العرب » . والمشائية مذهب يصعد إلى أرسطو ، وإن اختلفت عن الأرسطية بعض الشيء . وهناك مشائية يونانية قديمة قام على أمرها تلاميذ أرسطو الأول . وتلتها مشائية إسكندرانية اضطلع بها رجال مدرسة الإسكندرية من شراح أرسطو ، واختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، واتسمت بشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . ثم جاءت بعدها « المشائية العربية » التي توسعت في التوفيق بين الفلاسفة أولاً ، وبين الفلسفة والدين ثانياً . وبدت معالمها واضحة على أيدي فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، ولم يخرج على ذلك إلا ابن رشد (١١٩٨ م) الذي ناقض زملاءه وحمل راية العودة إلى أرسطو ، دون أن يخلص تماماً من التيار الأفلاطوني . وعلى غرار هذا جاءت « المشائية اللاتينية » التي نادى بها القديس توما الأكويني (١٢٧٤ م) في القرن الثالث عشر .

والبيئة الثالثة والأخيرة هي بيئة المتصوفة ، وقد قدّر لها أن تحمي هي الأخرى الفكر الفلسفي في الوقت الذي أعرضت فيه الجماهير عنه ، تحت تأثير حملة عنيفة معادية ، فعاشت الفلسفة

زمناً في كتب التصوف ، كما عاشت في كتب علم الكلام . ويمكن أن يلاحظ أن الفكر الفلسفي الفارسي مثلاً في القرون الستة الأخيرة عاش في حمى ابن سينا (١٠٣٧ م) من جانب ، والسهروزي ومحيي الدين بن عربي من جانب آخر . وقد مهد له فريد الدين العطار (١٢٣٠ م) ، وجلال الدين الرومي (١٢٧٣ م) ، وقطب الدين الشيرازي (١٣١١ م) ، فطابعه الصوفي ووضح كل الموضوع . وفي نضافر هذه البعثات وأخذ بعضها عن بعض ما يحمل على درسها جميعاً ، ولن يكتمل بحثنا لمشكلة من مشاكل الفكر الفلسفي الإسلامي إلا إذا استعرضناها في هذه المدارس المختلفة .

## صلته بالأدب والتشريع

على أن هذا الفكر لم يقف عند هذه البعثات الثلاث ، بل امتد إلى ميادين أخرى أدبية وبلاغية ، فقهية ونحوية . وقد لوحظ من قديم تأثر الأدب العباسي شعراً ونثراً بالفكر الفلسفي ، ويكنى أن نشير هنا بين الشعراء إلى المتنبي (٩٦٥ م) وأبي العلاء المعري (١٠٥٠ م) اللذين اصطبغ شعرهما بالحكمة والفلسفة ، وبين الأدباء إلى أبي حيان التوحيدي (١٠١٠ م) الذي امتلأت مجالسه بالحوار والجليل الفلسفي . وقد أسهم قدامة بن جعفر (٩٤٨ م) وصيد القاهر الجرجاني (١٠٧٨ م) في وضع البلاغة العربية ، وأقاماها على دعائم تمت بصلة إلى المنطق والفلسفة . وسبق لنا أن بينا أن علم الأصول ، وهو ضرب من مناهج البحث في التشريع الإسلامي ، قد غذى بنفاد فلسفي (١) ، ولأمر ما عدّه مصطفی عبد الرزاق (١٩٤٧ م) شعبة من شعب الفلسفة الإسلامية (٢) . وعلم النحو ، وهو أثر رائع من آثار العقل العربي قد اكتسب بكساء فلسفي واضح ، وقد توسع فيه البصريون بما افترضوا من نظرية العامل ، وبما أدخلوا به من قياس وعلة (٣) .

• • •

فالفلسف المسلمون إذن ، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة من طب وكيمياء ، وفلك ورياضة ، ونبات وحيوان . وكان فلاسفتهم علماء ، وعلمائهم فلاسفة ، ولا حياة لفلسفة ، في أي عصر من العصور ، بمعزل عما يجري في هذا العصر من بحوث وحركات علمية . وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية ، شأنها في ذلك شأن الفلسفات القديمة والحديثة .

(١) Madkour L'organon d'Aristote dans le monde arabe. Paris 1934. p. 260-265.

(٢) مصطفی عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٧ .

(٣) إبراهيم مدكور ، في اللغة والأدب ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٤١ - ٥٣ .

## حظه من الدراسة

لم تتجه الأنظار حديثاً نحو الفلسفة الإسلامية إلا في أوائل القرن الماضي ، فقد عرض لها بعض المستشرقين ونفر من مؤرخي الفلسفة ، ولكهم لم يتعمقوا في درسها ولم يقفوا على أصولها ، وعكروا خاصة على ماورد منها في بعض المراجع اللاتينية . وفي النصف الثاني من هذا القرن بدأت حركة الاستشراق نشاطها ، وأخذت تبحث عن المخطوطات العربية . ومع هذا عوّل رينان (١٨٩٢م) في كتابه : « ابن رشد والرشدية » وهو رسالته الكبرى للحصول على درجة الدكتوراه التي نشرت لأول مرة عام ١٨٥٢ ، على المصادر اللاتينية أكثر مما عوّل على النصوص العربية . واقتصر اتجاه هؤلاء الباحثين في البداية على جماعة المشائين العرب الذين رَدَّ أئمتهم المدرسيون في القرون الوسطى ، ولم يتجهوا نحو الصوفية والمتكلمين إلا في مرحلة تالية . ولواقع أن حركة الاستشراق بدأت تتجّأ أكلها في الربع الأخير من القرن الماضي ، ومهدّت بذلك للربع الأول من القرن العشرين ، الذي يعتبر العصر الذهبي لما قام به المستشرقون من دراسات حول الفكر الفلسفي الإسلامي . فوضعت بحوث في موضوعات معينة في الفلسفة أو الكلام أو التصوف ، وأخرى شاملة تعرض لذلك كله أو لجزء منه ، ومنها ما لم يخل من عمق وتخصص ملحوظ . وفي هذه المدة بدأت تظهر دائرة المعارف الإسلامية التي أحاطت بأبواب الثقافة العربية المختلفة ، والتي يعاد طبعها الآن في ضوء ماكشف عنه من أصول قديمة ، وما أخرج من دراسات معاصرة . وفي العقد الثالث من هذا القرن بدأت الحياة الجامعية الحديثة تدب في العالم العربي ، وتوالى تأسيس الجامعات العربية عاماً بعد عام ، ولا يكاد يوجد قطر عربي ، فيها عدا إمارات الخليج ، إلا وفيه جامعة قديمة أو ناشئة . وكان لابد لهذه الجامعات أن تسهم في الكشف عن ذخائر الفكر الإسلامي ، وأن تتمهده بالدروس والبحث ، واضطلعت من ذلك بنصيب ملحوظ في الخمسين سنة الأخيرة ، وحول هذا التراث وضع معظم بحوث الماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية .

### ١ - التحقيق والنشر ؛

وتدور هذه الدراسات حول أبواب ثلاثة : كشف عن مخطوطات وتحقيقها ونشرها ، تعريف بشخصيات أو مدارس وتحليل آراء ونظريات ، وأخيراً ترجمة من العربية أو إليها . ولا شك في أن الكشف عن المخطوطات هو الخطوة الأولى في سبيل إحياء التراث الإسلامي ، وقد اتجه إليه المستشرقون منذ آخريات القرن الماضي ، وصرنا على نهجهم في القرن الحالي ، وكشفوا وكشفنا معهم عن ذخائر لها وزنها . فلدنيا الآن ثروة يعتد بها من مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام ،

وقد كتبنا بالأمس لآنكاد نعر على مؤلف واحد بالعربية لبعضهم ، وتغيرت أحكامنا عليهم أحياناً في ضوء هذا الكشف المتلاحق . فأخرج منذ عشرين عاماً ٢٥ رسالة من رسائل الكندي (٨٦٥ م) التي وقفنا على كثير من آرائه الميتافيزيقية والسيكلوجية ، وعلى شيء من نظرياته الجغرافية والفلكية<sup>(١)</sup> . وتوالى في العشرين سنة الأخيرة نشر بعض مؤلفات الفارابي (٩٥٠ م) في الفلسفة والمنطق والسياسة والموسيقى ، الواحد تلو الآخر ، ونخص بالذكر منها « كتاب الحروف »<sup>(٢)</sup> ، وهو أكبر مؤلفات الفارابي الفلسفية التي وصلت إلينا . واكتملت مراجعنا عن ابن سينا (١٢٧٠ م) بإخراج موسوعته الفلسفية الكبرى بأقسامها الأربعة ، ونعني بها « كتاب الشفاء » الذي قضينا في تحقيقه ونشره نحو ربع قرن أوزيريد<sup>(٣)</sup> . ولم يكن حظ فلاسفة المغرب بأقل من حظ فلاسفة المشرق ، فقد أخرج في الخمسين سنة الأخيرة قلو غير قليل من مؤلفات ابن باجة<sup>(٤)</sup> (١١٣٨ م) وابن رشد<sup>(٥)</sup> (١١٩٨ م) ، ونأمل أن نضيف جديداً إلى ما بين أيدينا من مؤلفات ابن طفيل (١١٨٥ م) . ولم يقف الأمر عند هذا ، بل امتد إلى الأصول اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وبخاصة ما اتصل منها بأرسطو وأفلاطون ، أو بمدرسة الإسكندرية<sup>(٦)</sup> . وقد كشف من هذا قدر لا بأس به ، ومنه ما اقتضدنا أصله اليوناني . واستنت سنة حسنة لإحياء ذكرى الأعلام وكبار المفكرين الإسلاميين ، وأخذت مصر نفسها في هذه المناسبات بأن تنشر نصاً أو أكثر من مؤلفات المحتفي به ، هكذا فعلت في أبي العلاء المعري ومن احتفى بهم بعده .

مع كل هذا لاتزال نأمل أن تضم مؤلفات كل واحد من كبار الفلاسفة الإسلاميين بعضها إلى جانب بعض ، وأن تنشر نشراً علمياً محققاً على نحو ما صنع بالنسبة لأفلاطون وأرسطو ، أو بالنسبة للقديس أوغسطين أو القديس توما الأكويني ، وهذا ما يسمى « المجموع » (Corpus) . وجبداً لو أضيف إلى هذا المجموع ما وضع باللغة الفارسية من مؤلفات هؤلاء الفلاسفة ، أو ما ترجم منها إلى اللاتينية أو إلى لغات أخرى . وتبذل اليوم جهود نحو ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات

(١) نشرها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ربه في جزأين تحت عنوان : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٣ ، ويرجى أن يعاد نشرها .

(٢) أخرجه الدكتور محسن مهدي ، حققه ، وقدم له ، وطبع عليه ، بيروت ١٩٦٩ .

(٣) ظهر الجزء الأول من « كتاب الشفاء » عام ١٩٥٧ ، وتتابع البقية القليلة الباقية ، ومنظماً تحت

الطبع .

(٤) نحرص على أن تترجم بمجهود الدكتور ماجد فخري الذي أحيا ما صنته آسبن بلاسيوس ، وأضاف إليه (ماجد فخري ، رسائل ابن باجة الإلهية ، بيروت ١٩٦٨ ؛ ابن باجة ، شرح السماع الطيبي لأرسطوطاليس - بيروت ١٩٧٣) .

(٥) في قمة الجهود في هذا الباب ما قام به الأب بروج ، وبخاصة إخراج تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت

١٩٣٨ .

(٦) أسهم في هذه كثير من ، وعلى رأسهم بول كراوس ، ولدكتور فالتسر ، والدكتور عبد الرحمن بدوي .

ابن سينا (١)، بعد أن توقفت المحاولات التي كانت ترمى إلى نشر ابن رشد اللاتيني . تلك أمنية تمنحها منذ ثلث قرن أوزيد . وركزتها جمعيات فلسفية متخصصة ، ورثى أن يبدأ فيها بمؤلفات الفارابي، على أن تضطلع بذلك هيئة خاصة متعاونة وشبه دولية . وكلنا رجاء أن يتحقق ذلك في المستقبل القريب ، وشباب الباحثين خير من يضطلع به .

وبذلت أيضاً جهود ملحوظة في جمع تراث المدارس الكلامية المختلفة ، وكانت الرغبة شديدة في الكشف عن مخلفات المعتزلة الذين قضى الزمن على معظم إنتاج أوليهم ، مع أنهم يعدون بحق مؤسسى علم الكلام . ولم نعر من ذلك إلا على « كتاب الانتصار » (٢) للنخاط (١٩١٣ م) ، ثم تلاه « كتاب مقالات الإسلاميين » الذى قدم عنهم مادة غزيرة ودقيقة ، وإن كان من وضع شيخ الأشاعرة (٣) . واهتدينا أخيراً إلى موسوعة معتزلة من وضع شيخ من شيوخ المعتزلة المتأخرين ، القاضي عبد الجبار (١٠٢٤ م) ، وهى « المغنى » ، ذلك الكتاب الكبير الذى يشتمل على عشرين جزءاً لم نحصل منها إلا على ١٢ ، ولم ترد في أن ننشرها ، برغم أنها تعتمد على مخطوط واحد فيه ما فيه من خطأ ونقص . وكفى نود أن تستكمل أجزاءه الباقية ، وأن نحصل منه على مخطوطات أخرى نعيد بها نشره في صورة أتم وأكمل ، وببلاد اليمن التى أمبنتنا بالمخطوط الأولى كفيلاً بأن تضيف إليه المزيد ، ونتوقع أن تكون فيها مؤلفات أخرى لم تأخرى المعتزلة . وللمدرسة الأشعرية ثروة علمية أبى الزمن لحسن الحظ على كثير منها ، وقد أخرج في نصف القرن الأخير قدر من مؤلفات كبار أئمتها ، وفي مقدمتهم الأشعرى (٩٤٢ م) ، والباقلاني (١٠١٣ م) ، وإمام الحرمين (١٠٨٥ م) ، والشهرستاني (١١٥٣ م) (١) . والمجال هنا فسح للغاية ، وأملنا كبير في أن تتضافر عليه جهود شباب الباحثين ، وألا تغفل أشاعرة مابعد القرن السادس للهجرة ، وهم كثيرون . واستطعنا أن نحى معالم المدرسة الماتريدية ، وأن ندرس إمامها أبا منصور الماتريدى (٩٤٥ م) في ضوء ما كتب ، فقد نشر أخيراً أحد كتبه القيمة ، وهو « كتاب التوحيد » (٥) . ولتلاميذه وأتباعه مؤلفات لازال مخطوطة ، وهى جديرة بالإحياء

(١) يضطلع بهذه العبه ( استاذتان جليلتان ، هاملمزويل دلفوى ياريس ، وسموزيل فان ريت بلوفان .

(٢) النخاط ، « كتاب الانتصار » ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور نيرج ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٣) أبو الحسن الأشعرى ، « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ، حققه وقدم له ريتز ، إستانبول .

١٩٢٩ ، وأعاد نشره في القاهرة محمد محي الدين عبد الحميد - ١٩٥٤ .

(٤) أسهم في هذا كثيرين ، نذكر من بينهم ريتز الذى أخرج « مقالات الإسلاميين » ، وأفرد جريم الذى أخرج « نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني » ، اكسفورد ١٩٣٤ ، ولأب ماكرلى الذى وقف جهوده على الأشعرى وبعض تلاميذه ، وصحبه الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده اللذين اشتركا في تحقيق « التمهيد للباقلاني » ، القاهرة ١٩٤٧ ، والدكتور على النشار الذى اشترك في إخراج جزء من « الشامل لإمام الحرمين » ، القاهرة ١٩٦٩ .

(٥) حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليل ، بيروت ١٩٧٠ .

والنشر، ونعتقد أن بعضها تحت الطبع الآن. ولتكلمي الشيعة، على اختلاف نحلهم، مؤلفاتهم، وقد وقفنا على بعضها، واعتبر قدر منها سرّاً لا يذاع، وكلم نود أن يكشف عن هذا السر لكي يفيد منه الدارسون والباحثون.

وبلذت جهود كذلك لإحياء التراث الصوفي، فنشر بعض مؤلفات الصوفية الأولى، أمثال المحاسبي (٨٥٦ م) والجنيد (٩١٠ م). وتبع ماسنيون مؤلفات الحلاج (٩٢٢ م)، وألقى عليها أضواء كاشفة، وأخرج بعضها. وحظي السهروردي وابن عربي بعناية كبيرة، فأولع بالأول الأستاذ كوربان، وأخرج بعض رسائله، وصار على نهجه الدكتور محمد علي أوريان. وأنفق نيكلسون وتلميذه أبو العلا عفيفي جهداً كبيراً في إحياء ذكرى الثاني، وأخرج بعض كتبه وبخاصة «كتاب فصوص الحكم» الذي حققه وقدم له وعلق عليه أبو العلا عفيفي (١) وهانحن أولاء نتابع إخراج «الفتوحات المكية»، وهي موسوعة صوفية كبرى لا تقل في بابها عن «شفاء» ابن سينا، ولا عن «مغنى» عبد الجبار، وربما كانت أغزرمادة (٢). وعثر على قدر من مؤلفات ابن سبعين، وفي مقدمتها «بُدُ العارف»، ونأمل أن ينشر قريباً (٣).

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الفكر الفلسفي في الإسلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث العلمي، وما يؤسف له أن تاريخ العلم الإسلامي لم ينل بعد حظه من البحث والعناية، ولم يفد كثيراً من قيام الجامعات العربية الحديثة. لأن كليات العلوم في هذه الجامعات شغلت بالعلم الحديث والمعاصر أكثر مما شغلت بالعلم القديم، ولم ينل فيها تاريخ العلوم بوجه عام حظه الكافي. ورغبنا منذ زمن في أن تتدارك أقسام الفلسفة بكليات الآداب شيئاً من ذلك، إيماناً بأن فلسفة العلوم وتاريخها يكملان البحث الفلسفي ويعينان عليه، وأخذ بذلك وقتاً ما دون أن يلتزم به. واقتضت نظم التنسيق بين الكليات أحياناً أن تقصر هذه الأقسام على الحاصلين على شهادة الدراسة الثانوية أدبى، ومن الخير أن تغذى بحريجي القسم العلمي. ولعلماء الإسلام كشوفهم وأجهزهم، آراؤهم ونظرياتهم، بحوثهم ومؤلفاتهم. وقد استرعت هذه المؤلفات نظر الغرب منذ عهد مبكر، وشغف بها بدرجة تزيد على شغفه بالفلسفة الإسلامية، وترجم منها قلدراً إلى اللغة اللاتينية. وعدا الزمان على كثير من هذه المؤلفات، وربما احتفظت اللاتينية بما فقد أصله العربي. وما بقي منها موزع على أركان الدنيا الأربعة، وقد غشى بعض المستشرقين منذ أخريات القرن الماضي بجمع قسط منه. ولكنه هو الآخر في حاجة ماسة إلى نشر وإحياء، وما أجدر شباب الباحثين العلميين من العرب

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٨.

(٢) ظهر حتى الآن من الفتوحات ثلاثة أجزاء، والرابع تحت الطبع، وقد اضطلع بذلك الدكتور عثمان يحيى، وهو من التلامذة الذين عاشوا مع ابن عربي طويلاً، ولطه يفكر في ترجمة الكتاب أجزء منه إلى الفرنسية.

(٣) يعني بهذا الدكتور أبو الوفا التفتازاني الذي أخرج أخيراً بحثاً قديماً عن ابن سبعين بعنوان: ابن سبعين

وفلسفته الصوفية، بيروت ١٩٧٣

والمسلمين أن يتجهوا نحو ذلك ويسهموا فيه . وحركة إحياء التراث حية ونبوية في العالم العربي جميعه ، وبهذا معهد المخطوطات العربية الذي يحاول أن يزيد ثروته من التراث العربي عاماً بعد عام .

وللتشر العلمى اليوم منهج واضح وسعتر ، وما المخطوط إلا وثيقة تاريخية ينبغي أن تعامل كما تعامل الوثائق الأخرى . فيكشف عن أصله ، ويحدد ما أمكن تاريخه ، ويثبت نسبه إلى صاحبه . ويحصر ما وجد منه من صور ، ويوازن بينها ، وأولاً قطعاً ما كتب بخط المؤلف ، أو ما قرئ عليه . وعلى هذا لا يكتفى بمخطوط واحد ، إن كان للنص عدة مخطوطات ، وفي تعددها ما يسمح بالمقارنة والموازنة . وللمحقق أن يتخذ النسخة التي تروقه أساساً ، يضيف إليه في الهامش القراءات الأخرى . وله أن يكون من مجموع النسخ نصاً مختاراً ، إلا إذا وقعت تحت يده نسخة بخط المؤلف . ومنهج النص المختار صعب ، يتطلب فهماً باللغة ، ويمكن أن موضوع المخطوط ، وألفاً لأسلوب المصنف . وعلى المحقق أن يكمل الخروم ما استطاع ، وأن يرجع إلى المصادر التي يشير إليها النص . وحرصاً على الضبط والتوضيح يقسم النص إلى فقرات ، ويرقم ، وينقط ، ويشكل ، وتستخدم فيه علامات الفصل والوصل والاستفهام والتعجب ، وتميز زيادات المحقق وإضافاته . ولا بأس من أن يشرح في الهامش ما غمض من ألفاظ المؤلف وعباراته ، ومن المحققين من يتوسع في ذلك أحياناً ، وهذه مسألة تقدر بحسب ظروفها . وينبغي على كل حال ألا يتخذ التحقيق وسيلة لتأليف جديد ، وألا يعلو التعليق على الأصل الذي يراد تحقيقه . ويؤيد التحقيق فهارس كاشفة وموضحة .

هذه هي المبادئ التي نشر في ضوءها التراث اليوناني والروماني ، وطبقها كثير من المستشرقين على ما نشره من نصوص عربية . ولم نلتزم بها مع الأسف فيها نشرناه في أخريات القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، وكفينا بنشر ما يقع تحت بصرتنا دون تمحيص أو تحقيق ، أو إعادة ما سبق نشره دون إشارة إلى أصله ومصدره ، وربما قام بالنشر من ليس أهلاً له ولا متخصصاً فيه . ومن حسن الحظ أن الدرس الجامعي المعاصر ضرب مثلاً صالحاً للنشر العلمى الصحيح ، ولطابعينا تحقيقات يباهي بها ، اللهم إلا إن دفعت العجلة أحياناً إلى نشر لم يستكمل تحقيقه . وما أوجب العالم العربي في تنافسه الملحوظ في إحياء التراث أن يرسم للنشر خطاً واضحة ، وأن يحدد له أولويات ، وأن توزع أبوابه بين الهيئات الناشئة تفادياً للتكرار ، ورغبة في ضرب من التخصص .

## ٢ - التأليف :

وإلى جانب النشر والتحقيق ، حظى الفكر الفلسفي الإسلامي بدراسات متنوعة ، يرمي بعضها إلى إعطاء فكرة عامة ، ويهدف بعضها الآخر إلى الاستيفاء والتعمق ، فمنها ما اتسم بطابع الثقافة العامة ، ومنها ما برزت فيه السمات الأكاديمية . وأسهم في ذلك عرب وسعربون ، ففي أخريات



القرن للماضى وأوائل هذا القرن اضطلع الآخرون خاصة بعبء البحث والدرس فى الفكر الإسلامى ، عاجلوه فى جملة ، أو وقفوا عند بعض جوانبه . فمنهم من جمع فى بحثه بين الفلسفة والكلام والتصوف ، ومنهم من غنى باب واحد من هذه الأبواب . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة أحياناً ، ف يقتصر الباحث على بيئة معينة كما صنع أسين بلاسيوس ( ١٩٤٤ ) الذى أطلع بمفكرى الأندلس ، أو على مفكر يمينه ، كما صنع فاندنبرج ( ١٩٧٣ ) مع ابن رشد ، أو كوربان مع السهروردى .

ولم يلبث العرب أن أدلوا بدلوهم ، فبحثوا وألفوا ، كتبوا بالعربية كما كتبوا بلغات أجنبية . ترجموا لرجال أهلهم التاريخ ، وعرفوا بمدارس أسهمت فى الحياة الثقافية الإسلامية ، وشرحوا نظريات وآراء لها شأنها . ومن بينهم من ارتبطت أسماءهم بموضوعات عرفوا بها ، فلا يذكر ابن سينا مثلاً إلا ويذكر معه الأب قنولى ، وأحمد فؤاد الأهوانى ؛ ولا الغزلى إلا ويذكر مع الأب فريد جبر ؛ ولا ابن باجه إلا ويذكر معه الدكتور ماجد فخري ؛ ولا ابن رشد إلا ويذكر معه موريس بريج ، ومحمد يوسف مرمى ، ومحمود قاسم ؛ ولا الهلينيستية وشرح أرسطو الإسكندرانيون إلا ويذكر معهم الدكتور عبد الرحمن بدوى . ومن أعمق ما كتبوا رسائلهم التى تقدموا بها للحصول على درجة الدكتوراه ، ويكنى أن نشير إلى أمثلة من ذلك ، مرتبة على حسب تاريخ ظهورها .

١ — Jamil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne* Paris 1926.

٢ — Madkour, *La Place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934.

٣ — 'Adel 'Awwa, *L'esprit critique des Frères de la pureté*, Beyrouth 1948.

ولم تكن للمدارس الكلامية أقل حظاً من المدرسة الفلسفية . بل ربما كانت العناية بها أشد وأعظم . فكشفت عن كثير من جوانبها ، ووضح أمر نشأتها وتطورها ، وترجم لكبار رجالها وشرح قدر غير قليل من آرائها ونظرياتها . وفتحت باباً فسيحاً للبحوث والرسائل الجامعية ، وأصبح لدينا زاد عن المعتزلة والأشاعرة ولما ترى يدية أغزر مما كنا نحصل عليه فى أوائل هذا القرن . ولم يقف البحث عند متكلمى السلف وأهل السنة ، بل امتد أيضاً إلى متكلمى الشيعة والخوارج . وفتح لها باحثون وباحثات وقفاً جلياً جهودهم عليها كمحمود الخضيرى ، والدكتور محمد الهبى ، والدكتور ألبير نادر ، والدكتور على سامى النشار ، والدكتورة فوقيه حسين ، والدكتور فتح الله خليف . ووضعت فيها بحوث جديدة بأن ينوه بها ، ونكتفى بأن نشير إلى خمسة منها مرتبة على حسب تاريخ ظهورها :

- ١ — محمد عبد الحادى أبو ريده ، إبراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦ . رسالة للحصول على الماجستير من جامعة القاهرة سنة ١٩٣٨ .
- ٢ — زهنلى جبار الله ، المعتزلة ، بيروت ١٩٤٧ ، وقد نال به رتبة أستاذ فى العلوم من الجامعة الأمريكية ببيروت .

- ٣- أليور تادر ، فلسفة المعتزلة ، بيروت ١٩٥٠ - ١٩٥١ ، وقد وضع أساساً باللغة الفرنسية للحصول على الدكتوراه من جامعة باريس .
- ٤- حمودة غرابية ، الأشعرى ، القاهرة ١٩٥٣ ، وكان فى الأصل رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة كمبودج .
- ٥- عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، ج ١ ، بيروت ١٩٧١ .

\*\*\*

وحظى التصوف الإسلامى بعناية خاصة ، ولعلّه من أول ما استلفت نظر الباحثين الغربيين . ففرض له المستشرقون منذ آخريات القرن للماضى ، وشغلوا به كثيراً فى الربع الأول من هذا القرن . وحاولوا أن يربطوه بالتصوف الهندى تارة ، أو بالتصوف المسيحى تارة أخرى . وكشفوا عن كثير من خصائصه وميزاته ، ونوهوا ببعض آرائه ونظرياته . وعلى رأسهم شيخان جليلان ، هما نيكلسون ( ١٩٤٥ ) بين مستشرقى الإنجليزى ، وما ستين ( ١٩٦٢ ) بين مستشرقى الفرنسيين . ومن تلاميذ ماستين الأستاذ كوربان الذى وقف نشاطه على السهروردى وصلته بالفكر الفارسى المعاصر ، وأسلم فى ذلك إسهاماً كبيراً .

ووقف الباحثون من العرب والمسلمين عامة إلى جانب هؤلاء المستشرقين فى الخمسين سنة الأخيرة ، ففرضوا للتصوف الإسلامى فى ماضيه وحاضره ، فى رجاله وطرقه ، فى مذاهبه ونظرياته . وظهرت فى ذلك بحوث شتى فى الهند وباكستان ، فى تركيا وإيران . وإذا وقفنا عندما كتب بالعربية ، وجدنا أنه يدور حول بحوث عامة فى التصوف وأثره وصلته بالشعر والأدب . ومن أوضح الأمثلة كتاب « الحياة الروحية فى الإسلام » ( القاهرة ١٩٤٥ ) لمحمد مصطفى حلمى ، وكتاب : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ( القاهرة ١٩٥٤ ) لتركى مبارك . وشاء المرحوم أبو العلا عفيفى أن يتوج دراسته الصوفية الطويلة بكتابه : التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام ، ( القاهرة ١٩٦٣ ) ، وهو لا شك قمة فى هذا الباب . ومن البحوث ما ينصب على موضوعات معينة ، مثل : التصوف وطريد الدين العطار ( القاهرة ١٩٤٥ ) لمجد الوهاب عزام ، وشهيدة العشق الإلهى ، رابعة العدوية ( القاهرة بلا تاريخ ) للدكتور عبد الرحمن بدوى . ونلاحظ هنا مرة أخرى أن أجود ذلك كله ما كان موضوع رسالة للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه من جامعة عربية أو أجنبية ، ومن أمثلته :

١- Affi (A.) The mystical Philosophy of Misyh Ad-Den Ibn 'Arabi. Cambridge 1930 .

٢- مصطفى حلمى ، ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ١٩٤٥ .

٣- أبو الوفا الغنىمى التتازنى - ابن سبعين وفلسفته الصوفية . بيروت ١٩٧٣ .

## ٣ - الترجمة :

وسيلة هامة من وسائل التبادل الثقافي ، عوّلت عليها الثقافات قديماً وحديثاً . فأخذ اليونان عن قدماء المصريين والهنود ، والعرب عن اليونان ، والمسيحيون عن المسلمين . وبين الثقافات الأوربية المعاصرة تبادل مستمر ، ولا يكاد يظهر بحث هام في لغة من اللغات العالمية الكبرى إلا ويترجم إلى اللغات الأخرى . وقد عوّلت النهضة العربية الحديثة على الاستفادة من الثقافة الأوربية ، فأخذت عن الفرنسية والإيطالية والإسبانية ، كما أخذت عن الإنجليزية والألمانية ، ولم يفترها أن تأخذ شيئاً عن الروسية . ترجمت في الفن والأدب ، كما ترجمت في العلم والفلسفة . ويعتينا هنا ما ترجم في الفكر الفلسفي الإسلامي إلى العربية ، أو ما ترجم عنها إلى لغات أخرى . وزادنا مع الأسف في كلا الجانبين جد ضئيل ، فلم نترجم مما ألفه الغرب في هذا الفكر إلا القليل ، وكأننا أترنا أن يقرأ في لغته الأصلية ، أو كأننا فضلنا بالأحرى التأليف على الترجمة . وليس أمامنا إلا نماذج قليلة يمكن أن نشير إلى بعضها .

في الفلسفة ترجم عن الألمانية ، أو عنها وعن الإنجليزية كتاب

Boer (de) *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901.

وقد ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٠٣ . وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أوريديه ، وعلق عليه تعليقات وافية ، وضحت غامضة ، وتداركت ما فيه من نقص . أخرجه تحت عنوان : تاريخ الفلسفة في الإسلام ( القاهرة ١٩٣٨ ) ، وأعيد طبعه غير مرة ، ولا يزال مرجعاً سيلاً للباحثين .

في علم الكلام :

Gardet (L.) et Anawati (G.), *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948.

ترجمه صبحي الصالح والأب فريد جبر في ثلاثة أجزاء تحت عنوان : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ( بيروت ١٩٦٥ - ١٩٦٩ ) .  
في التصوف :

Nicholson (R.A.), *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge 1921.

ترجمه أبو العلا عفيفي تحت عنوان : دراسات في التصوف الإسلامي ( القاهرة ١٩٤٧ ) .  
وليست الترجمة من العربية إلى اللغات الأوربية أحسن حظاً ، وقد اضطلع المستشرقون بشيء منها في آخريات القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، وكان لهم في ذلك نشاط ملحوظ ، ولم تقف ترجمتهم أحياناً عند لغتهم الوطنية ، بل امتدت إلى اللغة اللاتينية لكي يصبح النص المترجم في متناول الباحثين جميعاً . أما العرب فتنصب ترجمتهم في الغالب على قطع وشذرات قصيرة لجثوا إليها في بحوثهم ودراساتهم ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، ولكن هذا لا يعد من الترجمة بمعناها

الدقيق ، وهى تلك التى تنصب على نص عربى ، فتقله نقلاً أميناً إلى لغة أجنبية - ونعز الأمثلة فى ذلك ، ويمكن أن تذكر من بينها :

فى الفلسفة كتاب : « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى ، وترجمه إلى الفرنسية يوسف كرم وشلالا تحت عنوان :

*Idees des habitants de la cité vertueuse, le Caire 1948.*

وفى علم الكلام : « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، وترجمها إلى الفرنسية أيضاً مصطفى عبد الرزاق وميشيل تحت عنوان :

*Exposé de la religion musulmane, Paris 1925*

ومهداً لها بمقدمة طويلة باللغة الفرنسية ترجم فيها لمحمد عبده وشرحت آراؤه .

وفى التصوف : « المتكلم من الضلال » للغزالي وترجمه إلى الفرنسية الأب فريد جبر تحت عنوان :

*Al-munqid. ad-dalal (Erreur et delirance), Beyrouth 1959.*

وقدم له بمقدمة طويلة عرض فيها لحياة الغزالي وللظروف التى أدت إلى تأليف هذا الكتاب ، ثم انتقل إلى تحليل مضمونه . وهذه الترجمة من منشورات الينسكوالتى ترمى إلى ترجمة النخائر .

• • •

هذه صورة من الجهد الذى بذلت خلال قرن أُويزيد لإحياء تراث الفكر الإسلامى ودراسته ، وهى لاشك جهود صادقة وشجعة . وقد أدرك العرب والمسلمون واجبهم فى ذلك ، وأدخلوا يودونه ما استطاعوا على أكمل وجه . فبدلوا ما بدّلوا فى سبيل جمع تراثهم الموزع بين أركان الدنيا ، وطبقوا على إحيائه ودرسه المناهج العلمية الحديثة . ولا يزال الطريق طويلاً وسجال البحث فسيحاً ، والأمل معقود على شباب الجامعيين من العرب والمسلمين لكى يعدّوا للأمر عدته ، فيتسلحوا باللغات الحية والقديمة التى تعين على الاستيعاب والكشف عن الأصول ، وتمكن من الموازنة والمقارنة ، ويستمسكوا بالمناهج العلمية السليمة فيما يحققون أو يكتبون ويؤلفون . وإنا نرحب دائماً بكل إسهام شرقى أو غربى ، إسلامى أو مسيحى ، لأدب هذا التراث - وإن يكن عزيزاً علينا - هو جزء من تراث الإنسانية جمعاء .

وسبق لنا أن عرضنا لحظ الفكر الفلسفى فى الإسلام من الدراسة ، وأشرنا إلى إسهام المستشرقين فى ذلك . ودعونا إلى متابعة السير ، ولاحظنا أنه جاء دورنا ، دور العرب والمسلمين فى أن يسطّلعوا بالعبء ويحملوا الرسالة <sup>(١)</sup> . وفى ربع القرن الماضى استجاب منهم لذلك عدد غير قليل ،

(١) إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٧ ، الطبعة الأولى ، والطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٥ .

وأسمهوا بنصيب ملحوظ - وكان لبعضهم إنتاج لا يقل عن إنتاج كبار المستشرقين ، وحرصنا على أن ننوّه بقلر منه ليكون قدوة لشباب الباحثين . ونحن لانكر أن من بينه ما اتمم بتحيز واضح وتعصب ملحوظ ، ومنه ما فاته النقد والتمحيص ، أو ما قام على مجرد الجمع والسرّد دون ربط ولا تنسيق . وكّم ألححتنا على أهمية المنهج العلمى السلم ، وضرورة الأخذ به ، وحاولنا أن نقدم منه نماذج يهتدى بها الباحثون . وما أجدرنا أن نعوذ الأجيال الصاعدة على طرائق البحث الصحيحة والمناهج القويمة .



## الباب الأول الألوهية

مشكلة الألوهية من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها ، عاجلها الإنسان أولاً على القطرة ، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها . فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاقي ، من العالم والفيلسوف . وأساسها فكرة الألوهية ، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها ، وتعد قطعاً من أسس الأفكار التي وصل إليها الإنسان . وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته ، أو نظره وتأمله ، أو ما أنزل عليه من وحى وإلهام . يقول باسكال ( ١٦٦٢ ) « للاعتقاد وسائل ثلاث : العرف ، والعقل ، والإلهام »<sup>(١)</sup> . وقد يأتى قال أبو العلاء المعرى ( ٤٥٠ - ١٠٥٨ ) :

وما دانّ القتي مجحاً ولكن يعلمه التدين أقربوه

فأغلب الناس يأخذون عقيدتهم عن حلم ، ويؤمنون بما يؤمن به ذويهم ، وفي الحديث « مامن مولود إلا يولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه »<sup>(٢)</sup> . وهناك نفر لا يسلم إلا بما ارتضاه عقله ، وإطمان إليه قلبه ، يبحث في استقلال ، ويؤمن عن يقين . وقد بدلت رسائل السماء معتقدات كانت سائدة ، وأحلت محلها ديانات جديدة وتعاليم سامية . وفي فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه ، عرف فيها مصدر الخير والكمال ، وبحث الوجود والحركة ، فافقه أصل الموجودات ، وعلة العلل ، وغاية الغايات .

وإذا كان العامة يأخذون هذه الفكرة عادة في يسر وبساطة ، فإن الخاصة فلسفوها وتعمقوا فيها . عرضوا لها في التاريخ القديم ، وتوسعوا فيها كل التوسع في التاريخ المتوسط ، ولم يغفلوها في التاريخ الحديث ، ولا تزال تشغلهم حتى اليوم . ويعيننا أن نبين هنا كيف صوّرت في العالم الإسلامي ، وإلى أى مدى تلتقى هذه الصورة مع نظائرها في مراحل التفكير الإنساني . فنعرض لها في صدر الإسلام ، ولدى المدارس الفكرية الكبرى من متكلمين ، ومتصوفة ، وفلاسفة ، في فصول متلاحقة نستوعب البحث كله . ولن نقف عند التفاصيل والجزيئات ، بقدر مانعني بالخطوط الكبرى والاتجاهات الرئيسية ، وبخاصة ما قد له نجاح من الآراء والمذاهب . ونشير إلى آثار الدراسات الإسلامية في الفكر المدرسي اليهودي والمسيحي ، وما يمكن أن يكون قد امتد

Pascal, *Pensees*, éd. Brunschwig, p. 248

(١)

(٢) مسلم ، الصحيح ، القاهرة ١٩٥٥ رقم ٢٦٥٨ .

منها إلى التاريخ الحديث . ونحرص بوجه خاص على أن نقف عند نقطتين شغلنا الباحثين من قديم ، وهما : حقيقة الإله ، والبرهنة على وجوده .

ونلتزم في هذا كله بما دعونا إليه منذ ثلث قرن أؤيزيد ، وهو الأخذ بالمنهج التاريخي السليم الذى يعول على الأصول الثابتة . فيزنها بميزانها الصحيح ، وينقدها النقد التزيه ، ويحذر الوضع والاختلاق والغلو والتعصب ، والحزبية العلمية ليست أقل خطراً من الحزبية السياسية . ويحاول ما أمكن أن يربط الحياة الفكرية بالأحداث السياسية والاجتماعية ، وليس ثمة فكرة تولد في فراغ ، بل لابد لها من ظروف تمهد لها وأسباب تدعو إليها . والأفكار الإنسانية في تبادل مستمر ، وأخذ ورد لا ينقطع ، عرف هذا قديماً ، وأكدته الواقع في التاريخ الحديث ، ولا تزال نلعمه بأبدينا في حياتنا الحاضرة . ولا بدّ للباحث إذن أن يعول على المنهج المقارن ، فيوازن بين الأفكار والآراء ، ويتبين مواطن الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر ، ويدرس الفكرة في بيئتها الخاصة . ويتبعها فيما يمكن أن يتصل بها من يثبات أخرى . والفكرة ملك لصاحبها ما لم يقلها ، فإن نشرت أصبحت ملكاً للناس جميعاً .



## الفصل الأول

### صدر الإسلام

عرّفت الجزيرة العربية في الجاهلية ديانات مختلفة ، من مزديكية ومانوية ، ويهودية ونصرانية<sup>(١)</sup> فظهرت المزدكية في تميم ، وقامت مستعمرات يهودية في أنحاء مختلفة ، مثل تيه ، وخيبر ، ووادي القرى ، ويثرب بوجه خاص ، وظهرت النصرانية في غسان ، وكان لنصارى نجران شأن قبيل الإسلام ، وعلى رأسهم قس بن ساعدة الأيادي ( ٦٠٠ م . ) الذي يعد من حكماء العرب في الجاهلية . ولكن الديانة السائدة كانت عبادة الأصنام ، وهي نصب وتماثيل لا يقربها إلا المطهرون ، يحجون إليها ، ويسجدون لها ، ويقدمون الذبائح والقرابين . لكل قبيلة صنمها ، وقد تشترك عدة قبائل في صنم واحد ، ومنها ماقلّمه العرب جميعاً كمناة الذي كان على ساحل البحرين مكة والمدينة (٢) . وترمز كلها فيما يظهر للعظمة والعزة ، عبدت لذاتها ، أو اتخذت واسطة لقوى خفية . فكان العرب يقولون بتعدد الآلهة ، وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية ، مجسمة وشخصية . يلجئون إلى آلهة من صنع أيديهم ، فيطلبون منها الخير والبركة ، ويسألونها المعونة والنصرة في الشدائد والحروب .

#### الدعوة الإسلامية :

تقوم دعوة الإسلام أساساً على التوحيد وإنكار تعدد الآلهة ، « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ( الأنبياء / ٢٢ ) ، « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » ( الزخرف / ٤٨ ) . ويوم أن فتح النبي مكة ، أمر بهدم الأصنام جميعها ، وحرص عمر على قطع شجرة البعثة خشية أن يقنّسها الناس . ويصدق القرآن على الباري جلّ شأنه أوصافاً فيما ما فيها من معاني الجلال والعظمة ، والقدره والكمال ، والعطف والرحمة . « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن » ( الحديد / ٣ ) ، « هو الخالق الباري المصوّر » ( الحشر / ٢٤ ) ، « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ( الملك / ١٤ ) . ومن هذه الصفات استمدت أسماء الله الحسنى ، وتبلغ ٩٩ ، وقد يزداد عليها غيرها ، ورمز كلها للجلال والكمال . قلّمت كل التقديس ،

(١) المقدسي ، البلد والتاريخ ، القاهرة ١٩٠٧ ، ج ٤ ، ص ٣١ .

(٢) الكلبى ، كتاب الأصنام ، القاهرة ١٩٢٤ ، ص ١٣ .

وكانت وسيلة للتقرب والدعاء . « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أمثاله » ( الأعراف / ١٨٠ ) . وهي دون نزاع الدعامة الأولى لمشكلة الصفات التي تمثل القسم الأكبر من أقسام علم الكلام الثلاثة ، وهي الإلهيات ، والنبويات ، والسمعيات . وفي القرآن أيضاً ما يهيم التشبيه والتجسيم ، « الرحمن على العرش استوى » ( طه / ٥ ) ، « وسع كرسيه السموات والأرض » ( البقرة / ٢٥٥ ) ، « يد الله فوق أيديهم » ( الفتح / ١٠ ) . وفي هذا مافتح باباً لأسئلة وأجوبة ، وأخذ ورد ، وتأويل أو تفويض ، ففى تعاليم الإسلام مادة كافية لفلسفة إلهية تمت وتعمّدت على مر الزمن .

• • •

وقد تقبل المسلمون الأول كل هذا فى خشوع وتسليم ، ودون بحث أو تحليل . ولم يبحثون ويحللون وحلاوة الإيمان تملأ قلوبهم ، وصفاء العقيدة يغنيهم عن التحليل والتعليل ؟ وكثيراً مااستنكروا سؤال السائلين ، واستشكلوا المستشكلين ، والواقع أن عقيدة الإسلام يسيرة كل اليسر ، بسيطة كل البساطة ، فهي لاتطلب من محتقيا إلا أن يؤمنوا بأن الله واحد ، وأن محمداً رسوله . وضوا على ذلك نحو جيلين أو يزيد ، فلم تكن مشكلة الألوهية من المشاكل الأولى التى استوقفتهم ، برغم من اعتنقوا الإسلام من أصحاب الديانات السابقة ، لأنها لاتتصل عن قرب بالأحداث الجارية . وبعكس هذا شغل المسلمون منذ عهد مبكر بموضوع مركب الكبيرة ، والجبر والاختيار ، والإمامة والخلافة ، لأنها من السياسة فى الصميم ، وترتبط ارتباطاً كبيراً بالفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث .

#### التيارات الأجنبية :

لم يبق الأمر على هذا النحو طويلاً ، بل أخذ الاختلاط والاتصال يفعل فعله . ومرت إلى العالم الإسلامى تيارات فكرية مختلفة ، بين شرقية وغربية ، وفى مقدمتها التيار الفارسي الهندى ، وكان لها شأنها فى المشكلة التى نعالجها . وفى درس الحياة الفكرية فى الإسلام ربما شغلنا التيارات الغربية عن التيارات الشرقية ، مع أن هذه أقرب وألصق ، وأفقد وأسرع . وقد سبق للفرس من زردشتية ومانوية وزردكية أن عرضوا لفكرة الألوهية ، وقالوا بشائية النور والظلمة ، وتقابل الخير والشر . وفتح المسلمون بلاد فارس منذ عهد مبكر ، واعتنق أهلها الإسلام ، وحملوا معهم ماحملوا من آراء وأفكار ، ولم تلبث أن انتشرت فى أخريات القرن الأول للهجرة . وكان لبعض رجالهم شأن لدى الخلفاء ، كابن المقفع ( ١٠٨ = ٧٢٧ ) عند الأمويين ، والبرامكة عند العباسيين . وصادفت تعاليمهم هوى لدى بعض رجال القرن الثانى للهجرة ، أمثال الجعد

ابن درهم<sup>(١)</sup> (١١٦ = ٧٣٥) ، وصالح بن عبد القلوس (١٢٦ = ٧٤٣) ، وبشار بن برد (١٦٩ = ٧٨٤) الذين أثاروا ما أثاروا من حوار وجدل ، وروما بالإلحاد والزندقة . وكان لحركتهم هذه يد في نشاط المعتزلة الذين اضطلعوا بمعارضتهم والرد عليهم<sup>(٢)</sup> .

واعتنق الإسلام أيضاً عدد غير قليل من يهود الجزيرة ، ومن لم يسلم حظي بتسامح ديني كريم إن في الجزيرة أو خارجها . واختلط هؤلاء الكنايون بالمسلمين ، وعاشوا معهم جنباً إلى جنب ، وتولوا بعض المناصب الكبرى . وتدارسوا العلوم الإسلامية ، وتبحروا فيها كما صنع وهب بن منبه (١١٣ = ٧٣٢) . وعُتوا خاصة بأخبار الرسل واليوم الآخر ، والسمعيات بوجه عام ، وهذا باب فسيح من أبواب الإسرائيليات ، وضعوا فيه ما وضعوا من قصص وأحاديث . واليهودية ديانة محدّدة كالإسلام ، تقول بإله قادر ، خالق ، منزه عن الحوادث ، وفي التوراة أوصاف كثيرة له ، منها ما يؤذن بالتشبيه والتجسيم . وغلت في ذلك بعض الطوائف اليهودية ، وانتقلت عدوها إلى العالم الإسلامي ، وشبه المجسمة من المسلمين باليهود<sup>(٣)</sup> . وفي العقد الخامس من القرن الأول للهجرة قال عبد الله بن سبأ اليهودي بتأليه على ، ووضع بذرة من بذور الشقاق بين المسلمين ، وحرّاه غلاة الشيعة في ذلك<sup>(٤)</sup> .

وفتح المسلمون بلاداً سادت فيها الديانة النصرانية ، كالشام ، ومصر ، وبلاد المغرب ، واعتنق كل أهلها الإسلام ، وامتزجوا في الحياة الجديدة امتزجاً تاماً . لوكان للمسيحيين مشاكلهم اللاهوتية ، في مفسلتها البحث في طبيعة المسيح ، الذي ترتب عليه قيام عدة طوائف دينية ، أهمها في الشرق ثلاث : ١ - الملكانية في الشام والمغرب ، وهي أقدمها ، وكانت ترى أن الله ثالث ثلاثة ، هي « الأب والابن والروح القدس » ، وكلها أزلية قديمة . ٢ - النسطورية في الموصل والعراق وفارس ، وكانت تقول بطبيعتين متميزتين ، إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية ، والمسيح إنسان أو ولد إنساناً ، ثم حدثت « النعمة الإلهية » ، واتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئي اتصالاً أوتق من اتصاله بالأنبياء الآخرين . ٣ - البقوية في مصر والنوبة والحبشة ، وكانت تقول بطبيعة واحدة ، وتذهب إلى أن اللاهوت والتناسوت اتحدا في شخص المسيح الإله ، فهو جوهر واحد ، وأقوم واحد يجمع بين حقيقتين إحداهما إلهية والأخرى إنسانية<sup>(٥)</sup> . وكان

(١) عنه الذهبي خطأ بين التابيين ، ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٩٩ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٤٤٢ - ٤٧٣ ، الشيرازي ، الملل والنحل ، لندن

١٨٤٦ ، ص ١٧٩ - ١٩٣ .

(٣) للنصير السابق ، ص ١٦٦ - ١٧١ .

(٤) سواء أكان عبد الله هذا حقيقة أم خرافة ، فإن أراء نسب إليه فلتت كلها في العالم الإسلامي ، كما تقول « برجمة » على أسوة برجمة « إلياس » التي قال بها اليهود من قبل ، وأضحت فكرة البرجمة إحدى عقائد كثير من الشيعة الإمامية .

(٥) للنصير السابق ، ص ١٧٢ - ١٧٨ .

جدل هذه الطوائف عميقاً ودقيقاً ، ولستعانوا فيه بمنطق اليونان وفلسفتهم . وانتقلت آراؤهم إلى العالم الإسلامي ، وكانت موضع أخذ وردّ منذ عهد مبكر <sup>(١)</sup> . ويكفي أن نشير إلى القديس يوحنا أوبجيحيسيمسقي (١٢٧ = ٧٤٩) الذي نشأ في بلاط الأمويين ، ودخل في جدل مع المسلمين حول الجبر والاختيار . وتلاه مسيحيون آخرون من نسطرة ومعاقبة اتصلوا بالدولة العباسية ، وأسهموا في نقل الثقافة السوربانية واليونانية إلى اللغة العربية ، وكانت لهم دراسات في الإلهيات ، ونذكر من بينهم تيودور أبوقره (٢٠٤ = ٨٢٠) ويحيى بن عدى (٣٦٩ = ٩٧٤) .

لا شك في أن مدرسة الإسكندرية كانت همزة وصل بين الشرق والغرب ، ربطت الثقافة اليونانية بالفكر الشرقى <sup>(٢)</sup> . وازدادت هذه الصلة وثقاً يوم أن أغلق جستنيان مدرسة أثينا سنة ٥٢٩ ميلادية ، ورحل عنها عدد من أساتذتها إلى المدارس الشرقية في الرها ونصيبين وحران وجنديسابور . وكانت هذه المدارس دينية وفلسفية ، تعنى بالعلوم اليونانية ، وتلاثم بين الفلسفة والدين . وقد احتفظت بقدر من التراث اليوناني ، وبلغته إلى العالم الإسلامي عن طريق السماع والرواية أو عن طريق بعض الملخصات السريانية <sup>(٣)</sup> . وفي هذا مايسر لنا كيف عرف المسلمون بعض الأفكار اليونانية في أخريات القرن الأول للهجرة وأوائل القرن الثاني قبل أن تبدأ حركتهم الكبرى في الترجمة ، ومن هذه الأفكار مايتصل بمشكلة الألوهية . ولم يقنع المسلمون بتلك الشذرات المنفردة ، وأبوا إلا أن يلقوا إلى لغتهم كل ماوجدوا من التراث اليوناني . وعُتوا بالمؤلفات اللاهوتية ، فترجموها « طيماسوس » لأفلاطون <sup>(٤)</sup> ، وكتاب « الميتافيزيقا » ، أو « كتاب الحروف » كما يسمونه ، لأرسطو ، وجزءاً من « تاسوعات » أفلاطون ، الذي نسب خطأ إلى أرسطو تحت اسم « كتاب الوبوية » <sup>(٥)</sup> . ولم يفهم أن يترجموا ما وجدوا من شروح وتعليقات على هذه الكتب .

• • •

فهناك تيارات فكرية مختلفة ذات صلة بمشكلة الألوهية سرت إلى العالم الإسلامي ، بدأت هزيلة ومستترة ، ثم قويت وكشفت عن نفسها . وتخطى كل الخطأ إن زعمنا أن المسلمين لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم أدخلوا بها ، فقد فكروا قبل كل شيء على طريقهم وفي ضوء ظروفهم الخاصة . ووقفوا على الشبه التي أثّرت في جوهم ، وحاولوا حلها بأنفسهم مستعينين أحياناً بحلول سابقة لمشاكل شبيهة بمشاكلهم ، ولكنهم غيروا منها ماارتضوه فقط ، وابتكروا أحياناً حلولاً

(١) من أهم مراجع هذا الجدل التمهيد للباقلاني ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٧٥ - ١٠٣ ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم ، القاهرة ١٨٩٩ ، ١ - ، ص ٤٣ - ٦٨ ، الملل والنحل للشهرستاني ، ص ١٧١ - ١٧٨ .

(٢) Meyerhof, *Von Alexandria nach Bagdad*, Berlin 1930.

(٣) Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bon 1922.

(٤) ابن التميم ، القهرست ، ص ٣٤٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٣٥٢ .

لم يسبقوا إليها . وقد بينا من قبل أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة ، وأن فيها أصالة وإبتكاراً . وأشرنا إلى أن هذه الفلسفة ليست مقصورة على مقال به المشايخ العرب ، بل ينبغي تتبعها في المدارس الكلامية والصوفية ، ولدى بعض فرق الإسماعيلية .

صداها :

لم يكن بدّ من أن يبقى الاتصال الفكري بين المسلمين ، ثمّاره ، وأن تظهر في العالم الإسلامي مشاكل لم تكن معروفة من قبل . ولم تثر مشكلة الألوهية إلا في أخريات القرن الأول للهجرة ، وعلى أيدي رجال من يثبات مختلفة . ونكتفي بأن نشير إلى اثنين منهم عاشا معاً في عهد الدولة الأموية ، ولم ينفقا مع خلفائهما في الرأي ، فمُذَّبًا ومُثَلَّبًا ، تعاصرا واتصلا ، والتقى في كثير من آرائهما . وتشاء الصدفة أن يكونا معاً قد ولدا في خراسان ، حيث الثقافة الفارسية الهندية وما اختلط بها من ثقافة يونانية ، ونفى بهما المجدد بن درهم ، والجهم بن صفوان .

المجدد بن درهم ( ١١٧ = ٧٣٥ ) ، نشأ في خراسان ، وقد أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالتعاليم الزردكية والمناوية <sup>(١)</sup> . ورحل إلى دمشق ، وأقام فيها زمناً ، ووقف قطعاً على ذلك الحوار الذي كان يدور بين المسلمين والمسيحيين حول الجبر والاختيار ، وتحتّى « اللوحى » أو « الكلمة » الذي مهد في الغالب للقول بخلق القرآن . ثم انتقل إلى الكوفة ، وهناك لقي الجهم بن صفوان . وتمزى إليه أوليات قد لا يكون من السير إثباتها ، فيقال إنه أول من تكلم في الصفات بين المسلمين ، أنكرها جملة ليصون وحدة الله تعالى <sup>(٢)</sup> . ويقال إنه أول من قال بخلق القرآن ، تمسّياً مع فكرة إنكار الصفات <sup>(٣)</sup> . وهو أيضاً أول من لجأ إلى التأويل العقلي ، ليفسر النصوص الدينية تفسيراً مقبولاً . فكان يقول : « ما كلّم الله موسى تكليماً » ، أى لم يكلمه بكلام قديم ، وإنما كلمه بكلام حادث <sup>(٤)</sup> . وأخيراً هو بهذا كله أول ممثل ، والتعطيل في عرف المتكلمين إلغاء الصفات القائمة بذات الباري جل شأنه .

الجهم بن صفوان ( ١٢٧ = ٧٤٥ ) ، خراساني آخر أعظم شهرة وأشدّ أثراً . نشأ في سمرقند ، وقضى زمناً في ترمذ ، ثم رحل إلى الكوفة حيث لقي زميله المجدد بن درهم . وانتقل أخيراً إلى بلخ ، ولقى فيها مفسراً مشهوراً هو مقاتل بن سليمان ( ١٥٠ = ٧٦٧ ) ، الذي استمسك ببعض الإسرائيليات ، وكان مشبهاً . وعلى عكس هذا كان الجهم ينفي التشبيه نفياً باتاً ، ولم يلبث أن

(١) ص ٢٥ .

(٢) ابن الأثير الكامل في التاريخ ، ليدن ١٨٧٦ ، ص ٥٠ ، ص ١٠٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٠ ، ص ١٧١ .

(٤) ابن نباتة ، سرح العين في شرح وصالة ابن زيدون ، القاهرة ١٨٦١ ، ص ٧٦ .

اختلفا ، واضطر الجهم أن يعود إلى ترمذ (١) ، وبقي بها إلى أن خرج في حرب ضد الأمويين وقتل (٢)

ولقد كَوَّن في مشكلة الألوهية آراء لا تخلو من عمق ودقة ، وهي أغزر قطعاً مما قال به الجعد . بيد أنه يجدر بنا أن نتحرى ما ينسب إليه ، ونعول فيه بوجه خاص على المصادر الأولى كمقالات الإسلاميين للأشعري . لأنه كثيراً ما يُخلطُ بينه وبين المعتزلة ، وهذا خلط وقع فيه ابن تيمية نفسه (٧٢٨ = ١٣٢٨) ، وهو من تعرف سعة في الاطلاع ودقة في البحث ، على أن اسم الجهمية قد أطلقه الحنابلة على المعتزلة منذ القرن الثالث الهجري . وقد يعزى إليه ما قال به بعض أتباعه المتأخرين ، وقُدِّر للجهمية أن تعمده نحو ثلاثة قرون . وكان يرى أن الله ذات فقط ، ولا يسمى شيئاً ، لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل ، وفي ذلك تشبيه له بالحوادث (٣) . ووقف من الصفات موقفاً وسطاً ، يثبت منها قدراً وينفي آخر ، يقول : « لأصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء ، وموجود ، وحى ، وعالم ، ومريد . . . ، وأصفه بأنه قادر ، وموجد . وفاعل ، وخالق ، ومحبي ، ومحبت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده » (٤) . وكان يرى أن علم الله حادث ، يتجدد بتجدد الحوادث ، فيعلم الشيء عند حدوثه ، وليس علمه في محل (٥) . وكل ذلك لينبئ طرود الحدوث والتغير على الباري جل شأنه . ونمسياً مع منطق هذا قال مخلق القرآن ، لأن الكلام كالعالم صفة حادثة ، ولا يتردد - كما صنع الجعد من قبل - في أن يؤول قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » (٦) (النساء / ١٦٤) ، ونفى أيضاً عن الله الزمان والمكان والجسمية والرؤية بالأبصار ، وحاول أن يؤول الآيات التي تؤذن بشيء من ذلك (٧) . وخاض معركة - كانت فيها يظهر عتيفة - مع الحشوية والمشبهة ، وعلى رأسهم معاصره مقاتل بن سليمان ، ودار بينهم جدل سجل في كتب خاصة لم يصل إلينا شيء منها ، وإن لم يفت المؤرخين أن يشير إليها (٨) .

### حكم وتقدير :

يبدو مما تقدم أن الجعد والجهم حاولا منذ عهد مبكر أن يفلسفا فكرة الألوهية ، وقامت فلسفتها على أساس واضح من التوحيد والتثنية . فجهدا في أن يبعدا عن الله كل ما يؤذن بالتعدد ،

(١) جمال الدين القاسمي ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٣٢ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ، ٥٠ ، ص ١٢٧ .

(٣) الأسدي ، مقالات الإسلاميين ، إستانبول ١٩٢٩ ، ١٠ ، ص ١٨١ .

(٤) لبخداي ، الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ١٩٩ .

(٥) الأشعري ، مقالات ، ٢٠ ، ص ٤٩٤ ؛ الشهرستاني ، لئال والنحل ، ص ٦٠ .

(٦) الأشعري ، مقالات ، ٢٠ ، ص ٥٨٩ ؛ الشهرستاني ، مال ، ص ٦١ .

(٧) المصدر السابق .

(٨) المظني ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، القاهرة ١٩٤٩ .

وأنكروا الصفات التي قد تُفيد شيئاً غير الموصوف . وغلا الجهم في ذلك إلى حد أنه أنكر صفة الوجود ، لأنها من صفات الحوادث ، وهذا ولا شك غلو أدى إلى عكس المراد . ونزها معاً البارئ جل شأنه عن كل ماله شائبة الحدوث والتغير .

وهذه فلسفة جريئة تتعارض مع النصوص الدينية ، ولا تتلاءم مع حرية الإيمان في صدر الإسلام . وكان لها أثرها فيمن حولها من محافظين ومجددين . فحمل السلف عليها حملة عنيفة ، ورموا الرجلين بالكفر والزندقة . وأخذ المفكرون الأحرار بقدر منها ، ورفضوا مالا يقره العقل ، - كما أشرنا - بين الجهمية والمعتزلة . واستمرت هذه الحملة إلى عهد ابن تيمية الذي خلط ومالا يتفق مع جلال الله وكماله . وقد عاصر الجعد والجهم وأصل بن عطاء ( ١٣٠ = ٨٤٨ ) وعمر بن عبيد ( ١٤٤ = ٧٦٢ ) مؤسسى جماعة للمعتزلة ، وسرت إليهما أفكارهما ، وكان لهما شأن في نشأة هذه الجماعة . ولا نزاع في أن هناك وجوه شبه بين آراء الجهم وآراء بعض المعتزلة ، ولكن هذا لا يؤدي إلى الخلط بينهما . وبهما يكن من أمر فالجهم وزميله يعبدان واضعى دعائم الفلسفة الإلهية في الإسلام ، قالاً بآراء قلد لها أن تثير جدلاً طويلاً لدى المفكرين اللاحقين من متكلمي وفلاسفة .

## الفضل الثاني

### السلفيون

لم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة ، بل مرَّ بأدوار مختلفة ، وتصدع نشأته إلى النصف الثاني من القرن الأول للهجرة . بدأ في صورة مشاكل متفرقة أمثلها ظروف خاصة ، ثم أخذ في تنسيقها وتنظيمها إلى أن أصبحت في أوائل القرن الثالث علماً له منهجه وموضوعه . وتعتبر الفرق الدينية المهة الأول لهذا العلم ، وهي تقوم في أغلبها على أساس سيماسي - فقد كانت الخلافة أهم مسألة اشتدَّ فيها الخلاف ، وتكرَّر حولها أهم الفرق ، من خوارج ، وشيعية ، ورجعة . وعن طريق السياسة انتقلت هذه الفرق إلى البحث في أصول الدين ، وأصبح في كل فرقة متكلموها . وانضمت إليها فرق أخرى كان هدفها الأول البحث والدراسة ، ومعالجة المشاكل الدينية . ونستطيع أن نقرَّر أن هناك جماعات ثلاثاً أسهمت إسهاماً كبيراً في تكوين علم الكلام ، وهي : السلف ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، ويعني أن نبين موقفها من مشكلة الألوهية .

ونحب أن نلاحظ أن علم الكلام ، شأنه شأن الدراسات الأخرى ، نشأ في البيئة الإسلامية ، وتأثر بمختلف ظروفها وأحداثها . ومن الخطأ أن تقطع بأنه لم تسر إليه عدوى الأفكار التي سرت إلى العالم الإسلامي ، وقد حاول بعض الباحثين الشرقيين والمستشرقين أن يربطوا آراء وأفكاراً كلامية بأشياء لها ونظائر في الأدبيات والمذاهب الشرقية ، أو في الفلسفات الغربية . ولهم في ذلك أبحاث تصعد إلى أخريات القرن الماضي ، وتمتد إلى اليوم ، وهي لا تخلو من عمق ودقة . وتحاول بوجه خاص أن تبين ما كان لعلم اللاهوت المسيحي أو للفلسفة اليونانية من أثر في الدراسات الكلامية ، وإن نقف عند شيء من هذا إلا ماله صلة بمشكلة الألوهية . وفي كل علم فروض يبنى عليها ، وقيمة الفرض العلمي في أن يطابق الواقع ، أو أن تؤيده النصوص والوثائق التاريخية .

أواللهم :

يراد بالسلفيين من يأخذون بالمأثور ، ويؤثرون الرواية على الدراية ، والنقل على العقل . ويسمون أهل السنة والجماعة ، لأنهم يرون مسلكتهم الأصل ، وما عداه خروج عليه . وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعاً ، لا يأخذون في الأصول والفرع إلا بما ورد في الكتاب والسنة . آمنوا بالله من غير بحث ولا جدل ، وفهموا الآيات القرآنية فهماً مجملًا على حسب ظاهرها .



فهم لا يؤولون ولا يشبهون ، بل يتزهون ويفوضون ، مثل ربيعة الرأي (١٣٥ = ٧٥٣) عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ( طه / ٥ ) ، كيف استوى ؟ قال : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلىنا التصديق » . وسئل تلميذه مالك بن أنس ( ١٧٨ = ٧٩٥ ) السؤال نفسه ، فأجاب إجابة مشابهة ، وقال : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء ، سلك هذا المسلك عدد كبير من المسلمين ، وعدوا سلفيين ، وإن باعدت بينهم وبين الصنبر الأول قرون طويلة . فابن تيمية مثلاً ، وهو من رجال القرن الثامن الهجري - سلفي ، كالحسن البصري ( ١١٠ = ٧٢٩ ) وهو من رجال القرن الأول . ولا يزال بين المسلمين المعاصرين من يؤثر الاتجاه السلفي ، ويعد نفسه من السلفيين .

وبين السلفيين الأول عبد الله بن عباس ( ٦٨ = ٦٨٨ ) ، وعبد الله بن عمر ( ٧٤ = ٦٩٤ ) ، وعمر بن عبد العزيز ( ١٠١ = ٧٢٠ ) ، والزهرى ( ١٢٤ = ٧٤٢ ) ، وجعفر الصادق ( ١٤٨ = ٧٦٥ ) . ولم شأن في نشأة العلوم الدينية ، ولكنهم إلى التشريع والحديث والتفسير أقرب . والأئمة الأربعة من السلف ولا شك ، وتعزى إليهم كتب وآراء كلامية يبنى أن تؤخذ في شيء من التحفظ . فأبو حنيفة ( ١٥٠ = ٧٦٧ ) ، وقد عُدَّ الحد الأعلى للمازيدية ، أجرى على لسانه ما هو في الغالب من صنع قرون متأخرة . والثلاثة الآخرون يكرهون علم الكلام ، وينفرون من الاشتغال به . ومع هذا ينسب إلى مالك ( ١٧٩ = ٧٩٥ ) « رسالة في الرد على القدرية » وإلى الشافعي ( ٢٠٤ = ٨٢٠ ) آراء تتصل بمشكلة الألوهية . ولابن حنبل ( ٢٤١ = ٨٥٥ ) « رسالة في الرد على الجهمية » تردّد شيئاً مما قال به السلف ، وقد يسند إليه أتباعه ما لم يقل به . والحق أن الأربعة فقهاء ومشروع قبل أن يكونوا جدليين ومتكلمين .

وتتلخص عقيدة السلفيين في أن الله واحد ، فرد صمد ، لا إله غيره ، ولا معبود سواه ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً . هوى ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، مريد ، متكلم . والقرآن كلام الله ، وهو غير مخلوق . والله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدي ، ويرى بالأبصار يوم القيامة<sup>(١)</sup> . فهم صفاتية يثبتون صفات الله وأسماءه الحسنى كما وردت ، وينكرون تعطيل المعطّلين .

• • •

وهذه عقيدة تأخذ الأمور على ظاهرها ، وتصورها بصورة مألوقة من البشر ، مع الاستمساك بالتزويه ومخالفة الحوادث . فلا فلسفة فيها ولا تعقيد ، وهي دين نزاع تلائم العامة ، وتقدم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد . أما تلك الصورة الفلسفية التي ظهرت في المدارس الأخرى فهي أنسب للخاصة ، وهي التي دفعت الغزالي ( ٥٠٥ = ١١١١ ) إلى القول « بإلجام العوام عن الكلام » ،

و « بالاعتقاد » . إلا أنها في نزعتها الظاهرية تؤذن بشيء من التشبيه ، وتفسح المجال للمشبهة من حشوية شيعية أفسدوا الإسلام بما أدخلوا فيه من إسرائيليّات ، وما وضعوا من أحاديث<sup>(١)</sup> . وتؤذن كذلك بالتجسيم الذي قال به الكركمى ، وأظهروا الألوهية في صورة مادية منكرة<sup>(٢)</sup> .

وكم يدل السلفيون من جهد في الرد على تحصيلهم ومعارضهم من جهمية ومعتزلة ورافضة وفلاسفة ، وأبلوا في ذلك بلاءً حسناً . ولم يشعروا بحاجة ماسة إلى إثبات وجود البارئ جلّ شأنه ، ففي القرآن آيات بينات تملأ القلوب يقيناً ، وتزيد النفوس طمأنينة . « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ( الذاريات / ٢١ - ٢٢ ) ، « تبارك الذي جعل في السماء بروحاً ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً » ( الفرقان / ٦١ ) ، « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها ، وأخرجنا منها حَبّاً فمنه يأكلون » ( يس / ٣٣ ) . على أن السلفيين لم يسلّموا من بعض المؤثرات الفلسفية ، فأدخلوا يفرقون بين الصفة والموصوف ، والاسم والمسمى ، وصفات الذات وصفات الأفعال ، والكلام النفسى والكلام المتعلق بالأمر والنهى . ويكفى أن نشير إلى ثلاثة من أكبر ممثلهم في عصور مختلفة . وهم : عبد الله بن كلاب ، وابن حزم ، وابن تيمية .

ابن كلاب ( ٢٤٠ = ٨٤٢ ) ، هو أول سلفي حاول نوعاً أن يفلسف فكرة الألوهية . عاصر كبار المعتزلة ، وناظرهم ، وبخاصة أبو الهذيل العلاف ( ٢٣٤ = ٨٤٩ ) الذي توسع في هذه الفلسفة . وليس بغريب أن يأخذ عنهم ، ويأخذوا عنه . عرف له الأشعرى ( ٣٢٤ = ٩٣٥ ) منزلة ، وعرض في مقالات الإسلاميين لآرائه في عدة مواضع<sup>(٣)</sup> ، وقد تأثر هو نفسه بقدر منها . وكان يرى أن الاسم غير المسمى ، والصفة غير الموصوف ، فالصفة غير الذات ، لأنها إنما تقوم بها في حين أن الذات تقوم بنفسها . وصفات الله هي أسمائه ، وهي ليست هو ، ولا غيره<sup>(٤)</sup> . تعبير سيصادف نجاحاً لدى الأشعرى ، وإن كان لا يحل إشكالاً ، وهو على كل حال رد على الجهمية الذين كانوا يقولون إن صفات الله غيره<sup>(٥)</sup> . ولا يقر ابن كلاب إلا صفات الذات كالعلم والسمع والبصر ، وينكر صفات الفعل لأنها تؤذن بالحدوث . وكلام الله في رأيه قديم ، والقرآن منزل غير مخلوق<sup>(٦)</sup> . وقد شهد ابن كلاب محنة خلق القرآن ، وكان لا بد له أن يقف إلى جانب أحمد بن حنبل والسلفيين جميعاً .

ابن حزم الأندلسي ( ٤٥٦ = ١٠٦٤ ) : أحد أولئك المفكرين الغزيرى الثقافة المتعدّدى

(١) الشبرستانى ، للمل ، ص ٧٥ - ٧٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ - ٨٥ .

(٣) الأشعرى ، مقالات ، ٢ ، فهرس ، ص ٣١ .

(٤) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٥٤٦ - ٥٤٧ .

(٥) المصدر السابق ، ١ ، ص ٢٩٨ .

(٦) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٥٨٤ - ٥٨٥ .

ألوان النشاط ، كان أديباً ومؤرخاً ، محدثاً ومفسراً ، فقيهاً وتكلمياً . وبرغم ميله السلفية كان من أنصار الحسن والتجربة ، يعول على الملاحظة ويعتمد بالتجربة (١) . وكان نقادة قوى الحججة ، ينفذ إلى نقط الضعف ، ويعرف كيف يفهم الخصوم . امتدّ ثقده إلى أرسطو بين اليونان ، وإلى أبي حنيفة والأشعري بين المسلمين ، ولم يترك فرقة من الفرق الدينية إلا وناقشها الحساب . أخذ بالمذهب الظاهري ، وطبقه على الفروع والأصول . يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية ، وهنا لامناص من التأويل (٢) . فهو لا يرفض التأويل جملة كما صنع أغلب السلفيين ، ويسلك فيه مسلكاً خاصاً ، فيقول مثلاً قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » ( الرحمن / ٢٧ ) بأن المراد بالوجه ذات الله .

ويرى فيها يتعلق بمشكلة الألوهية أن الله « ليس جرمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ولا عددًا ، ولا جنسًا ولا نوعًا ولا فصلاً ولا شخصًا ، ولا متحركًا ولا ساكنًا ، . . . لا إله غيره ، واحد لا واحد في العالم سواء ، مخترع للموجودات كلها دونه ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه » (٣) . ويلاحظ في هذا التصوير شيء من عدوى الفلاسفة ومصطلحاتهم . ولم ترقه في الجملة مشكلة الصفات التي أثارها المدارس الكلامية السابقة ، دون أن يكون لها سند من كتاب أو سنة ، فإن القرآن والحديث لم ينصا على لفظ الصفات ، ولم يبين أن الله صفة أو صفات (٤) . وكل ما في الأمر أن هناك نصوصاً تدل على أن الله سميع بصير عالم قادر بذاته ، وينبغي أن نسلم بها كما هي (٥) . ونسلم أيضاً بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا . والقرآن كلام الله على الحقيقة لا على المجاز ، نزل به الروح الأمين على قلب محمد ليكون من المنذرين (٦) . ويعرض للقضية التي قال بها ابن كلاب من قبل ، وتبعه فيها الأشعري ، وهي أن علم الله ليس هو ولا غيره ، فيرفضها ملاحظاً أنها لا تقدم في الأمر شيئاً . والحقيقة أن الله عالم ، وأن علمه متقدم على وجود الأشياء (٧) .

ابن تيمية ( ٧٢٩ - ١٣٢٩ ) : سلق غال في سلفيته ، بحيث لا يدع للعقل مجالاً لسيحاً كان تقياً ورعاً زاهداً في متاع الدنيا ، وبطلاً شجاعاً في القول والعمل ، لا يبايئ بمخومة الآراء التي لا يرضيها ، ولم يتردد في أن يحمل السيف في وجه التار ، وهم أكبر قوة تصدّت للإسلام

(١) ابن حزم ، الفصل ، ١٠ ص ٥٠ ، ٣٠ ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ، ٣٠ ص ١٥٢ .

(٣) المصدر السابق ، ١٠ ص ١٨ .

(٤) المصدر السابق ، ٢٠ ص ١٢٠ .

(٥) المصدر السابق ، ٢٠ ص ١٤٠ .

(٦) المصدر السابق ، ٣٠ ص ٧ .

(٧) المصدر السابق ، ٢٠ ص ١٢٦ - ١٣٠ .

والمسلمين في عهده . ويُلاحظ أنه يلتقى مع ابن حزم في عدة أمور : تبهر في العلوم الإسلامية مثله ، فكان محدثاً ومفسراً ، قهراً وتكليماً ؛ وقال خطأً من الدراسات الفلسفية . وأولع بالنقد والجدل ولوعه ، وكان لسانه على خصمه أحد من السيف . نقد كبار الخلفاء والعلماء ، وبلغ به النقد أن أحصى على عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب بعض المآخذ ، وأن حمل على الغزالي وابن عربي (٦٣٧ = ١٢٤٠) ، ولم تسلم الفرق الدينية من نقده وتجريحه . نقد الأحياء كما نقد الأموات ، وأوغر بنقده صلبور معاصريه ، فتألبوا عليه وخاصموه ، وسجن غير مرة في الشام وحصر ، و انتهى به اللطاف أن مات في سجنه .

يعرّف ابن تيمية التحويل كله على النقل ، ولا يدع للعقل مجالاً كبيراً برغم ما منحه من عقل جبار . ويذهب إلى أن القرآن يشتمل على علوم الدين كلها ، وأن الصحابة والتابعين وتابعيهم فقط هم الذين يؤخذ عنهم ، طبقات ثلاث ، ولا شيء وراءها . وهو لهذا يرى أن نصف الله عما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ، فهو حيّ قيّوم ، صميع بصير ، عليم قدير ، غفور ودود ، فعال لما يريد ، هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن<sup>(١)</sup> . ويثبت له أيضاً الاستواء على العرش واليد والوجه ، كما وردت في القرآن الكريم . ولا يتنافى هذا في رأيه مع التوحيد والتتزيه ، لأن مدلول الصفات بالنسبة لله غير مدلولها بالنسبة للعباد ، وكل ما خطر ببالك ، فإله بخلاف ذلك<sup>(٢)</sup> . فيقف ابن تيمية موقفاً وسطاً بين التعطيل والتشبيك ، فلا يلغى الصفات كما قال المحطّلة ، ولا يمثلها بصفات العباد كما صنع المشبهة<sup>(٣)</sup> - ومع هذا يثبت الفوقية والمكانية كما وردت في بعض التصور ، وهي تؤدي إلى تجسيم لا مفر منه<sup>(٤)</sup> . ويردّد ماقال أحمد بن حنبل في خلق القرآن ، فكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق ، ونُطقنا وألفاظنا هي المحدثنة وحدها .

\*\*\*

### حكم وتقدير :

لستنا في حاجة أن نشير إلى أن السلف يصوّرون الألوهية تصويراً شبيهاً بذلك الذي قال به جماعة السابقين لسقراط ، الذين رمعوا آلهتهم على صورة من أنفسهم . وهو قريب أيضاً مما ورد في بعض الكتب المقدسة ، وفي التوراة خاصة . وسنده الأعظم أنه يعتمد على المأثور والمقول ، وتلك حجة تدعّن لها العامة كل الإذعان . وزاد السلف قوة معارضتهم للخصوم من ملحدّين

(١) ابن تيمية - الرسالة الشعرية ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٩٠٤ ، ص ٧ ، ٨ ، ٩ ، الإكمال في المشابه والتأويل ، مجموعة الرسائل ، ص ٢٦ ، ٢٨ .

(٢) ابن تيمية ، الشعرية ، ص ١٧ .

(٣) ابن تيمية ، العقيدة للمصليّة الكبرى ، مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٤٤٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ .

وغلاة ومجذدين ، ويتم أن خفّت هذه المعارضة هدأت الحركة السلفية . لاسيما وقد قُرب الأشرى من العقيدة السلفية كل القرب ، وأضحى مذهبه مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يضره في شيء معارضة ابن حزم ولا ابن تيمية له .

ويمكننا أن نقول إن الحركة السلفية في القرون الأخيرة تركت خاصة حول العبادات والقروع ، ولم ينهها من العقائد والأصول إلا محاربة شوائب الشرك الوثنية من تعظيم القبور ، واتخاذ بعض الأحياء أو الملوك شفعا عند الله . والوهابيون أتباع محمد بن عبد الوهاب ( ١٢٠١ ≈ ١٧٨٧ ) وأصحاب « الطريقة المحمدية » يدعون إلى الأخذ بصريح الكتاب والسنة ، ويعتبرون كل مالا أصل له فيها بدعة ، ويرفضون التأويل ويعلمون أنفسهم امتداداً للحنابلة ولاين تيمية بوجه خاص . ويقوم دعوتهم أساساً على محاربة البدع ، والدعوة إلى الاستسكان بالواجبات والمندوبات ، واستعادة المسلك الذي كان عليه السلف الصالح . فيحرمون التدخين ، ويكرهون حلق الذقن ، ويستمسكون بصلابة الجماعة . ويحاربون كل مايؤذن بالشرك والتخاذ وصطاء بين العبد وربّه ، فيحرمون زيارة الأضرحة ، ويهدمون ما شيد من القبور . وينادون بأن لا معبود إلا الله ، وليس من الإسلام في شيء تقديس الشيوخ أو الأولياء .

وعلى نحو شبيه هذا قامت في مصر حركة معاصرة ، على أيدي محمود خطّاب ( ١٣٥٢ = ١٩٣٣ ) وأتباعه ، وهي تدعو إلى الأخذ بصريح السنة ، وتحاول إحياء بعض العادات والتقاليد الدينية القديمة ، وترسم منهاجاً عملياً للعبادة والسلوك قريباً كل القرب من مسلك الحنابلة والوهابية .

## الفصل الثالث

### المعتزلة

هم الواضعون الحقيقيين لعلم الكلام ، ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه إلا ولها أصل لديهم . عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري ، وشغلوا به نحو قرن ونصف قرن في دراسة جادة ومتنوعة . والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً ، فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل ، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكُمون والطفرة والتولد ، وابتكرت حلولاً جديدة . وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، وكوّنت فلسفة تنصبّ على الإله والكون والإنسان ، وهي بحق فلسفة الإسلام . ووفر لهذه المدرسة نجبة من المفكرين في جيلين أو ثلاثة ، تعاصروا أو تلاحقوا ، وتنافسوا في البحث والدراسة في حرية وطلاقة ، فعارض الزميل زميله ، والتلميذ أستاذه ، وفي هذه المعارضة قوتهم وضعفهم في آن واحد ، وحققوا إنتاجاً غزيراً تشير إليه المراجع القديمة بالعمشرات ، ولم يكد الزمن يبق على شيء منه . وحتى المقد الخامس من هذا القرن ، لم يكن بين أبنائنا من مؤلفات المعتزلة الأوائل في العقائد إلا كتابان : ١ - فُرقة التنزيل وقرّة التأويل للإسكافي (٨٥٥) ، ٢ - والانتصار للخياط (٣١٨ = ٩١٠) . ثم اهتمنا أخيراً إلى مؤلفات القاضي عبد الجبار (٤١٤ = ١٠٢٣) ، وفي مقدمتها كتاب المغني ، تلك الموسوعة المعتزلية الكبرى التي لم تكتمل بعد ، وأملنا كبير في أن نقف على البقية الباقية منها .

#### تاريخهم :

مرّت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين : فترة عباسية (١٠٠ هـ - ٢٣٧ هـ) ، وأخرى بويهية (٣٣٤ هـ - ٤٤٧ هـ) . عاش رعيها الأول تحت حكم الأمويين قليلاً ، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطاً وحركة ، ونظراً وجدلاً ودفاعاً عن الدين ، في جوملىء بالأفكار الطارئة والآراء الدخيلة . بدأ في البصرة ، ثم امتد منه فرع إلى بغداد ، وبغداد ماتحرّز البصريون من السياسة انغمس البغداديون فيها ، وأسهموا في إشعال نار محنة خلق القرآن ، وأججوها حتى أكلتهم . وقضى المعتزلة نحو قرن تقريباً (٢٣٧ هـ - ٣٣٤ هـ) في تراجع وتدهور ، ولم يُجدِّهم كثيراً دفاع الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) والخياط عنهم . وشاء أبو علي الجبائي (٣٠٣ = ٩١٦) وابنه أيوهاشم (٣٢٠ = ٩٢٣) في أخريات القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع أن ينهضاً بهم من جديد ،

ولكن خروج الأشعرى عليهم لم يمكن من ذلك ، واضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض .  
والواقع أن المعتزلة قصوا في البداية نحو قرنين يتحاشون التحزب والتشيع ، ويؤثرون الحاد  
في الرأي والعمل ، وقد قيل إن هذا من أسباب تسميتهم . لم يكونوا بمجزل عن مشكلة الإمامة ،  
وهي المنشأ الأول للفرق ، ووقفوا إزاءها موقفاً وسطاً ، وقالوا بالمترلة بين المترلن . ولكنهم فيما يظهر  
اضطروا أخيراً تحت ضغط الأشاعرة وأهل السنة أن يلجئوا إلى البويهيي ، وأن يستخدموا  
السياسة مرة أخرى ، فساعدت على نشر مذهبهم في بلاد فارس والبحرين واليمن ، وعلى أيدي  
الصاحب بن عباد (٣٨٥ = ٩٩٥) الوزير البويهي خاصة ، الذي حاول أن يث آراء المعتزلة  
بشئ الوسائل ، بالإقناع تارة والإغراء تارة أخرى . ولكن السياسة إن أعطت يد أنحلت بالأخرى ،  
ففقد المعتزلة استقلالهم ، وأضحوا ظلاً للشيعة . وما إن دالت دولة البويهيي وحل محلها الحكم  
التركي السني حتى تلاشت حركة الاعتزال ، ولم يبق لها من أثر إلا في صفوف الشيعة ، ولدى  
الزيدية بوجه خاص . وهؤلاء يمتنون بنسب إلى المعتزلة من قديم ، فإنهم يذهبون إلى أن واصل  
ابن عطاء تلمذ لأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٨١ = ٧٠٠) ، وتلمذ له إمامهم  
زيد بن علي (١٢٢ = ٧٤٠) ولا تزال آراء المعتزلة تردّد بينهم حتى اليوم ، وخاصة مقال به  
الجباليان ، ولم يضيفوا إليها شيئاً ، وربما تصبوا لأبي هاشم أكثر من أبيه ، وعندهم غير  
على مسطوط المعنى الذي أشرنا إليه من قبل ، ويرجى أن يكشف لديهم عن أصول أخرى للمعتزلة .  
ولا سبيل لأن نتحدث عن حركة اعتزال واسعة بعد النصف الأخير من القرن الخامس الهجري ،  
وكل مانصاده أفراد اعتنقوا المذهب واستمسكوا به ، أمثال الزمخشري (٥٣٨ = ١١٤٤) ،  
وابن أبي الحديد (٦٥٤ = ١٢٥٧) . صاحب شرح نهج البلاغة . والمعتزلة المتأخرون بوجه عام -  
وجلهم من الزيدية - عالة على الأوائل ، يرددون آراءهم ، ويتعصبون لهم ، وقل أن يأتوا بمجديد . وفي  
مقدمتهم المرتضى الزبيدي (٨٣٧ = ١٤٣٦) صاحب « المنية والأمل » ، الذي استمدّه من كتب  
المعتزلة الأوائل ، وبخاصة « طبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار .

#### منهجهم :

ومن أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله ، يحكمونه في الأمور على  
اختلافها ، ويسيرون معه إلى أقصى مدى ، ويرون أن للكون نظاماً محكماً يخضع له ، فهم  
أشبه مايكون يديكارث بين العقلين المحدثين . لا ينكرون النقل ، ولكنهم لا يترددون في أن يخضموه  
لحكم العقل ، ويقرّون أن « الفكر قبل السمع » . فيؤولون التشابه من الآيات القرآنية ، ويرفضون  
الأحاديث التي لا يقرأها العقل ، وهم يتحرزون في الجملة من خير الآحاد . ولعلمهم في ردّهم  
على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجئوا أولاً إلى العقل والمنطق ، وقد برعوا في ذلك  
براعة كبرى ، وألوا بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها . غير أن نزعتهم العقلية

الغالية دفعهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض ، فقادتهم إلى آراء لا تخلو من جرأة ، وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائماً كل ما ينبئ من معاني الجلال والكمال . ومبدؤهم القائل « بقياس الغائب على الشاهد » لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه ، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذى قال به السلف .

وقدس المعتزلة أيضاً حرية الرأى ، قلدوها لدى معارضتهم كما قلدوها فيما بينهم . فاستمعوا من خصومهم إلى أغرب الآراء وأشنعها ، وحللوها وأثبتوا بطلانها . وأفسحوا مجال البحث فيما بينهم ، ولم يضرهم أن يعارض التلميذ أستاذه ، ولا الابن أباه . ولم فى الموضوع الواحد آراء متعارضة وحجج متقابلة ، يقول العلاف ( ٢٢٨ = ٨٤٩ ) بنظرية الجوهر الفرد ، وينكرها تلميذه وابن أخيه النظام ( ٢٣١ = ٨٤٥ ) ، ولورد الشهرستاني عدة مسائل اختلف فيها الجبائيان <sup>(١)</sup> . ومع اتفاقهم على الأصول الخمسة يتعارضون ويتناقضون فى تفاصيل كثيرة ، وأضحوا فرقة فى فرقة ، وليس جمعة ملوسة لاهوتية ، فيما نعتقد ، اعتدت باستقلال الرأى اعتداد مدرسة المعتزلة . وكان لهذا الاعتداد أثره فيما حدث فى صفوفها من انقسام وانشقاق ، وبلغ الأمر بأنباء الأسرة الواحدة أن اتهم بعضهم بعضاً بالكفر ، تلك التهمة التى شاعت فى كثير من الفرق . وكما كان غريباً من هؤلاء المفكرين الأحرار أن يحملوا الناس بالسيف على بعض آرائهم ، لا سيما وهى لاتصل بصميم العقيدة .

### البرهنة على وجود الله :

عنى المعتزلة فى جلدكم مع الزنادقة والملاحدة بالبرهنة على وجود الله أكثر من عناية السلف ، وكان سبيلهم فيها ذلك البرهان الطبيعي التقليدى الذى عرف فى التاريخ القديم والحديث . فكانوا يقررون أن العالم حادث ، له أول وله نهاية ، وكل حادث لابد له من مُحدث <sup>(٢)</sup> . ونظرية الجوهر الفرد إنما أريد بها أساساً الرد على المادة القديمة التى قال بها أرسطو ، وتتلخص فى أن العالم مكوّن من جزئيات لا وجود لها ولا بقاء إلا بالعناية الإلهية <sup>(٣)</sup> . ويترى إلى النظام صورة من هذه البرهنة ، وتقوم على أن فى العالم أضداداً من حرّ وبرد ، وقد تجتمع فى مكان واحد على غير طبيعتها ، وما ذاك إلا لأن هناك قوة قاهرة جمعتهما ، وهى البارئ جلّ شأنه <sup>(٤)</sup> . ويبدو على هذه البرهنة أنها ثمرة من ثمار الجدل المستمر مع التنزيه ، وكان للنظام شأن كبير فيه .

(١) الشهرستاني ، ملل ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقتراح ، ص ٥ - ٥٣ .

(٣) Madkour, La place d'al-Fārābī, p. 49-57 .

(٤) الخياط ، الانتصار ، ص ٤٦ .



## فكرة الألوهية :

لنظن أن هذه الفكرة عولجت في سعة قط لدى مدرسة لاهوتية مثلما عولجت على أيدي المعتزلة ، أداروا القول فيها نحو قرن أوزيد ، وقلبوها على وجوها مختلفة ، وأثروا فيها بالجديد والطريف . ويتلخص في مشكلة الصفات التي أثارها من قبل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان ، وغلبوها بغلاء كان مدداً لكل من جاء بعدهم من المتكلمين . وأساس فكرة الألوهية عندهم أمران : التنزيه ، والتوحيد .

فيتمهون البادئ جلّ شأنه عن المادة وأعراضها تنزيهاً تاماً ، « فهو ليس بجمسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ، ولا يحده زمان أو مكان ، لا والد له ولا ولد ، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع ، لا يشبه المخلوقات بحال ، وكل ما خطر ببالك فافقه بخلاف ذلك »<sup>(١)</sup> . ويتبعاً لهذا التنزيه لا سبيل لرؤية الله بالأبصار ، لأنها تستلزم الجهة ، والقول بالجهة بالنسبة له تعالى محال . وتكلم الله لموسى بأصوات مسموعة محال أيضاً ، لأنه يؤذن بالتجسم الذي يرفضه المعتزلة رفضاً باتاً<sup>(٢)</sup> . ولا يزعّ عليهم أن يؤولوا التصور التي تفيد ذلك تأويلاً عقلياً يتشوّ مع التنزيه المطلق ، ويردّون في بساطة الأحاديث التي تؤدّن بالجسمية والمادية . ولم يتعمق أحد في فكرة مخالفة الباري للحوادث تعمقهم ، وحاربوا فكرة التشبيه والتجسم التي سرّت عدولها إلى الإسلام من ديانات أخرى .

وفلسوا فكرة الوجدانية فلسفة تذكّرنا بما قال به أفلاطون بين رجال مدرسة الإسكندرية . « فانه واحد » أحد ، لا شبيه له ولا نظير ، ولا شريك ولا معين ، هو الخالق والمدبر ، الفرد الصمد<sup>(٣)</sup> . وفي هذا ما يقضى على دعوى القائلين بالثنائية والتعدد ، وقد كان المعتزلة حرباً على الثنوية من مانوية وزردكية وعلى الصابئة الذين قالوا بتعدد الآلهة . واعتزستهم مشكلة الصفات وأسماء الله الحسنى ، فوقفوا منها موقفاً واضحاً ، وفسروها تفسيراً يصون معنى الوجدانية . وبحوثاً في حقيقة الصفة ، هل هي عين الذات أو هي أمر زائد على الذات ، وفرقوا بين الصفات بعضها وبعض ، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال . ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنى ، مثل مخالفة الحوادث ، وأخرى إيجابية لفظاً سلبية معنى ، كالقدم والبقاء ، والثالثة إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والإرادة . وهناك صفات سبع عنوانها عناية خاصة وهي : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

ولن نقف عند هذه الصفات صفة صفة ، فن بينها ما يتطلب بحثاً بناته ، ولكنها عولجت

(١) الأشمري ، مقالات ، ١٠ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ١٠ ، ص ١٥٧ ، ٢١٦ .

(٣) المصدر السابق ، ١٠ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

في الجملة علاجاً يحقق معنى التوحيد . غير أن الغلو في المنطق قد يؤدي أحياناً إلى عكس المراد ، فبحرص المعتزلة على تنزيه الله وتوحيده اتبوا إلى آراء تتعارض مع ذلك . ويكنى أن أشير إلى مثل واحد ، فقد قال أكثرهم ، والبصريون بخاصة ، إن إرادة الله ليست قديمة ، بل هي محدثة لافي محل (١) . هي دون نزاع صفة ضرورية للبارئ جل شأنه ، وإلا صدرت الأشياء بالطبع ، وهذا مالا يقره المعتزلة . ولكنها ليست عين الذات ، لأن الصفات الذاتية عامة التعلق ، مما يؤدي إلى إرادة الله للفواحش ، وهذا باطل . وليست قديمة بمعزل عن الذات ، لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء . ولم يبق إلا أن تكون حادثة ، لا سبياً وهي متجددة . وحدوثها ويجدها يحولان دون أن تكون في ذات الله ، فهي حادثة لا في محل (٢) . وقد أحس معتزلة آخرون بما في هذا القول من تهافت ، فردوا الإرادة إلى العلم أو القدرة (٣) .

#### تصوير بعض شيوخهم لها :

عرض المعتزلة جميعاً لمشكلة الصفات ، وأدلوها فيها بآراء متعددة ، وإن قامت كلها على فكرة التوحيد . ولئن كان شيخهم وأصل بن عطاء (١٣٠ = ٧٤٨) قد اكتفى بأن قرره أن من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين (٤) ، فإن تلاميذه توسعوا في ذلك كل التوسع . ويكنى أن نشير إلى أربعة منهم قدموا لهذه المشكلة حلولاً مختلفة ، وإن تلاقت عند هدف واحد ، وهم : العلاف ، والنظام ، وصعمر بن عباد السلمي ، وأبو هاشم الجبائي .

#### أبو الحليل العلاف (٢٢٨ = ٨٤٩) .

هو المؤسس الحقيقي لمدرسة المعتزلة ، نَمَّى آراءها وطورها ، وغذّاها بغذاء جديد ، وعلى يديه نشأ عدد غير قليل من كبار المعتزلة . وُلِدَ بالبصرة وأقام فيها طويلاً ، ودُعِيَ إلى بغداد زمناً . عُمِرَ طويلاً ، عاش نحو مائة سنة ، وعاصر حركة الترجمة الإسلامية الكبرى ، واتصل بالثقافات الأجنبية على اختلافها . امتاز بسعة علمه وعمق تفكيره ، وفصاحة لسانه ، وقوة حجته ، جادل الثنوية والرافضة ، وكم كان مضحماً في جدله ، لبقاً في مناظرته إلى حد أنه أفهم كثيرين ، واجتذب إلى الإسلام بعض المعارضين . كتب وألف كثيراً ، ولم يبق الزمن على شيء من مؤلفاته ، اتبى إلى آراء كثيرة فيها جدة وغرابة ، وكانت موضع نقد وملاحظة ، بل هجوم ومعارضة . وهو دون نزاع أول من تعمق ، بين المسلمين ، في تحليل فكرة الألوهية ، وصاغها صياغة فلسفية .

(١) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٦٦ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الأوقام ، ص ٢٤٥ - ٢٥١ .

(٣) للصدر السابق ، ص ٢٣٨ .

(٤) الشهرستاني - ملل ، ص ٣١ .

كان يرى أن الله ليس بجسم ، ولا بنى هيئة ولا صورة <sup>(١)</sup> ، راداً على معاصره هشام بن الحكم (١٩٨ = ٨١٤) الشيعي . وذهب في الصفات ملهياً جليداً يعارض به معاصراً آخر هو عبد الله ابن كلاب السلمي <sup>(٢)</sup> ، فكان يرى أن الله « عالم يعلم هو هو ، قادر بقدره هي هو ، حي بحياة هي هو » <sup>(٣)</sup> ، ويعمم ذلك في الصفات الأخرى ، فلا فرق عنده بين الصفة والذات . وفي هذا ما يذكرنا بما قال به أرسطو من أن الحرك الأول عقل وعماقل في آن واحد ، ولا يتردد الأشعري في أن يقرر أن العلاف تأثر بهذا الرأي <sup>(٤)</sup> ، ويؤيده الشهرستاني في ذلك على نحو ما <sup>(٥)</sup> . والكلام صفة قدمة ، أما القرآن فمخلوق ، خلقه الله في اللوح المحفوظ ، ثم أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم <sup>(٦)</sup> . ووضع العلاف دعائم فكرة الصلاح والأصلح ، فالله يفعل الأصلح دائماً ، ويستطيع مادونه ، ولكنه لا يفعله ، وما في العالم من ظلم أوجور إنما هو من صنع الإنسان <sup>(٧)</sup> .

#### النظام ( ٢٣١ = ٨٤٥ ) .

فيلسوف المعتزلة الأول ، أعمقهم تفكيراً ، وأشدهم جرأة ، وأكثرهم استقلالاً في الرأي ، وأعظمهم أصالة . ابن أخت العلاف وتلميذه ، أخذ عنه ، ثم خرج عليه واستقل بمذهبه . يلتقي معه في سعة الاطلاع ، وفصاحة اللسان ، وقوة الحجة ، ويظهر أنه برز عليه في هذا كله . ولّد بالبصرة ونشأ بها ، ثم طوف في حواضر الإسلام الثقافية ، واستقر به المقام أخيراً في بغداد . وينسب إلى بلخ ، وهي مدينة عرفت الثقافة البيزنطية قبل الإسلام بقرون ، واختلطت فيها المذاهب والديانات الشرقية القديمة كالأزادشتية والمناوية والنصرانية . لم يعمر طويلاً كما عمر أستاذه ، ومن المرجح أنه مات بين الستين والسبعين . واستطاع بفرد ذكائه وصفاء ذهنه أن يلمّ بالمذاهب والآراء التي كانت تردّد حوله ، وأن يحلّلها ويناقشها . غاص على الماني الدقيقة ، واستخرج منها ما لم يسبق إليه . سلك مسلك الشك ليصل إلى اليقين ، واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة <sup>(٨)</sup> . رفض الخرافات والأساطير ، ولم يتقبل أحاديث الجن والشياطين <sup>(٩)</sup> ، ويزن على عقلية علمية ناضجة . وله في الفلسفة الطبيعية بوجه خاص آراء فيها كثير من العمق والدقة ،

(١) الخياط ، الانتصار - ص ٢٠ ص ٤١ .

(٢) ص ٥٠ .

(٣) الأشعري ، مقالات ، ص ١٠٠ ، ص ١٦٥ .

(٤) للصدر السابق ، ص ٢٠ ، ص ٤٨٢ .

(٥) للصدر السابق ، ص ٢٠ ، ص ٥٩٨ .

(٦) الشهرستاني ، مال ، ص ٣٤ .

(٧) للصدر السابق ، ص ٢٠ ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

(٨) الجاحظ ، كتاب الحيوان ، القاهرة ١٩١٧ ، ص ٥٠ ، ص ٦١ ، ص ٦٠ ، ص ١١١ .

(٩) للصدر السابق ، ص ٣٠ ، ص ١٣٩ .

كفكرة الكمون ، والظفرة ، والتداخل ، وقال بالخلق المستمر قبل ديكارت بعدة قرون <sup>(١)</sup> . يرى رأى زملائه تماماً في تنزيه الله وتوحيده ، ويحاول أن يحل مشكلة الصفات على نحو خاص . ذهب إلى أن مدلولها سلبي دائماً ؛ فمعنى أن الله عالم إثبات ذاته ونقي الجهل عنه ، ومعنى أنه قادر إثبات ذاته ونقي العجز عنه ، وهكذا الشأن بالنسبة للصفات الأخرى <sup>(٢)</sup> . واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله ، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدي إلى تعدد مطلقاً . فليست الصفة عين الذات كما قال الملائكة ، بل هي إثبات لها وسلب نقص عنها . وتطبيقاً لمبدأ الصلاح والأصلح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه ، لأن من يوصف بالقدرة على العدل يتنى عنه القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن فح وبقص <sup>(٣)</sup> . وهو بهذا يسير في اتجاه الملائكة ويزيد عليه ، وكما عيب عليه هذه الفكرة ، ورمى بالكفر من أجلها ، وزادها شناعة أن لها أشباهاً عند الثنوية الذين اتهم بأخذها عنهم . ولست هنا بصدد مناقشة هذه الآراء ، إلا أنا نلاحظ أنه إذا كان النظام قد صان فكرة العدل الإلهي ، فإنه فاته أن يصون قدرة البارئ وإرادته ، ومنطقه يقضي بأن يقع في ملك الله ما لا يريد ، وما لا يقدر عليه . والإرادة الإلهية عنده ضربان : إرادة لأفعال البارئ بمعنى خلقها وتكوينها ، وإرادة لأفعال العباد بمعنى الأمر بها أو النهي عنها <sup>(٤)</sup> .

#### معمر بن عباد السلمي (٢٢٠ - ٨٣٥) :

شيخ أصحاب المعاني ، كان ذا نزعة فلسفية لا يخلو من عمق ودقة . نشأ بالبصرة ، وقضى فيها زمناً ، ثم انتقل إلى بغداد . عاصر الملائكة والنظام ، واشترك في نشاطهما الكلامي والفلسفي . وذهب بدوره إلى نقي الصفات ، وأمعن في ذلك . وكأنما كان ينفر من لفظ « الصفات » ، كما صنع ابن حزم فيما بعد ، وأحل محله لفظاً آخر هو « المعاني » . وما المعاني إلا مجرد أمور اعتبارية - فهي أبعد عن فكرة الجوهر التي تلبس الصفات - فذات الله واحدة ، والصفات ليست إلا معاني ثانوية <sup>(٥)</sup> . وكان معمر يمنع أن يقال إن الله قديم ، لأن ذلك يشعر بالتقدم الزمني <sup>(٦)</sup> . وذهب إلى أبعد من هذا ، وأنكر قدرة الله على خلق الأعراض ، تنزيهاً له عن المكان والحادث <sup>(٧)</sup> .

(١) عبد الهادي أبو ريده ، النظام وآثاره الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١١٢ - ١٦١ .

(٢) الأخرى ، مقالات ، ١٠ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ، ٢٠ ، ص ٤٨٧ .

(٣) الخياط ، الانصاف ، ص ١٧ ، ٣٣ .

(٤) الأخرى ، مقالات ، ص ١ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٥) المصدر السابق ، ١٠ ، ص ١٩٨ .

(٦) الشهرستاني ، معالم ، ٤٧ .

(٧) الخياط ، الانصاف ، ص ٥٤ - ٥٥ .

ويرى أن التغير إنما يتم لمعنى ، فكل شيء يسكن ويتحرك لمعنى فيه . وليس لهذه المعاني كل ولا جميع ، وإنما تحدث في وقت واحد (١) . فالوجود لمعنى ، والعدم لمعنى آخر ، والعالم الطبيعي جميعه في وجوده وتغيره إنما يخضع لهذه المعاني الصادرة عن الله جلّ شأنه - وهذه المعاني بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية . حتى أدخل في باب المثالية - تشبه مثل أفلاطون في أنها مجردة عن المادة ، ولكن لا وجود لها في استقلال . فهي مجرد اعتبارات ذهنية .

أبو هاشم الجبالي ( ٣٢١ = ٩٣٢ ) :

آخر المعتزلة الكبار ، وآخر شيخ مدرسة البصرة . ولد بالبصرة ونشأ بها ، وتعلم لأبيه ، وكان هو والأشعري دعامة حلقته في البداية . ثم انفصل عنه ، وخالفه في الرأي ، وكنّ فرقة خاصة به . انتقل إلى بغداد ، ووقف على مافيه من حركة فلسفية . عاصر القارابي وبعض المشائين العرب ، وتأثر بهم ، ونظريته في الأحوال خير شاهد على ذلك . حاول الرد على بعض آراء أرسطو الطبيعية (٢) .

وهو يرى أن العلم والقدرة أحوال ، والحال لاهي موجودة ولا هي معدومة ، لاهي معلومة ولا هي مجهولة ، لا هي قديمة ولا هي حديثة ، وإنما هي مرتبطة بالذات ، فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها (٣) . فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز من غيرها . ونظرية الأحوال - كنظرية المعاني - ترمي إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة ، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق الذات . وكأنه بهذا يقترب من السلف نوعاً ، فيسلم بالصفات ، ولكنها يعدها مجرد أحوال يدركها الذهن ، ولا وجود لها في الخارج . ولعلّ هذا هو الذي يسّر للباقلائي والجبونيين من أئمة الأشاعرة الأخذ بهذه الفكرة . ولا ضير في القول بأن الأحوال أمور اعتبارية ، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل ، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد لاحظ الشهرستاني بحق أنه كان الأجدر بأبي هاشم أن يقول إنها موجودة في الأذهان (٤) .

• • •

(١) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، ص ٣٧٢ ، الشهرستاني ، ملل ، ١ ، ص ٩٠ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٤٧ ، القنطري ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٠ .

(٣) البندادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٨٢ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإلدام ، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

### حكم وتقدير :

لا شك في أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة ، سمت عن كل ما هو مادي وجسمي ، وهي شبيهة بنظائرها لدى المؤمنين العقليين في التاريخ القديم والحديث . فصلوا فيها القول ، وفلسفوها ما استطاعوا ، فعدوها وخرجوا بها عن دائرة الفكرة البسيطة السهلة التي تلازم عامة المؤمنين . ويرجع هذا التفصيل إلى البيئة التي عاشوا فيها ، فقد كانت ملأى بالحوار والجدل الديني بين الطوائف المختلفة ، وكثيراً ما أشرف عليه بعض الولاة والأمراء فزادوه حماساً وقوة . وربما كان للاحتراف شأن في هذا أيضاً ، فهم جماعة وفقوا أنفسهم على دراسة العقيدة والدفاع عنها . وكانت البصرة ملائمة لهم ، وفيها أتوا بالجديد والطريف ، ولا شك في أن معتزلة البصرة أعظم ابتكاراً من معتزلة بغداد .

لم يكن الموضوع الذي عالجوه هيناً ، بلخو فيه إلى العقل ، فجمع بهم أحياناً واتى إلى متناقضات واضحة . وقد يقنعون ببعض الألفاظ والصيغ الأخاذة التي لا تحل إشكالا . فأتاروا ما أتاروا من نقد واعتراض . وودَّ عليهم بقدر ما ردوا على غيرهم أو يزيد . وبهما يكن من أمر فإن نزعتهم العقلية فتحت أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتفتح لو وقفوا عند المنقول وحده ، وأفسحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية . وإذا كانت هذه النزعة قد ضمنت طوال قرون عديدة ، وهي قرون التدهور والتراجع ، فإن النهضة الإسلامية الحديثة تعول عليها اليوم وتعتمد بها .

دافع المعتزلة عن فكرة التوحيد ، وأجهلوا أنفسهم في حمايتها رداً على الثنوية من مزدكية ومناوية ، واستعانوا في دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية - ولو حظ من قديم أن المكلايف والنظام تفتحت أذهانها لبعض آراء فلاسفة اليونان ، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجري أقل تأثراً وأخذاً عنها ، ولعل الجاحظ ( ٢٥٥ = ٨٦٩ ) من أوضح الأمثلة على ذلك . واعتبار صفات الباري « معاني » على نحو ما صنع معمر بن عباد السلمي ، أو القول بأنها « أحوال » على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائي ، يذكرنا بفلسفة المعاني السقراطية .

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم ، فإنهم أثروا أيضاً فيمن جادلهم . فأخذ عنهم المشاعون العرب ، وفي مقدمتهم الكندي ( ٢٥٢ = ٨٦٦ ) الذي يمكن أن يعد في آن واحد معتزلياً وشاعلياً ، وقد أشرنا غير مرة إلى أنه من الخطأ أن يفصل الفكر الفلسفي عن الفكر الكلامي في الإسلام . والأشاعرة ، وهم الذين عارضوا المعتزلة وحلوا محلهم ، يمكن أن يعتبروا امتداداً لهم ضرباً من التلطيف لحسنتهم . وأبو الحسن الأشعري نفسه إنما نهل من مواردهم أولاً ، وكان معتزلياً قبل أن يصبح إماماً للأشاعرة .

وفي الجوا الإسلامية نشأت جماعة القرائين من اليهود ، وتأثرت بآراء المعتزلة في العدل والتوحيد ،

وعنيت مثلهم بمشكلة الصفات ، بل سُمِّيَ القَرَامُون متكلمين أسوأ بهم <sup>(١)</sup> وسعديا القيميوي (٣١٢ - ٩٢١) زعيم الربانيين المحافظين لم يسلم هو أيضاً من عدوى المعتزلة ، فاحتفظ للعقل بمكان إلى جانب النقل ، ودافع عن وحدة الله وصفاته ، وأتكر مادة أرسطو القديمة التي تتعارض مع نظرية الخلق الدينية <sup>(٢)</sup> . ولم تغب عن ابن ميمون (٦٠١ = ١٢٠٤) بعض آراء المعتزلة ، فثنى عن الله الجسمية والمكانية ، وفسر الصفات تفسيراً سلبياً كما صنع النظام ، ولعله في كتابه المشهور : دلالة الحائرين ، يشير بلفظ الحائرين إلى المشبهة الذين ينسبون إلى الله صفات البشر . إلا أنه دون نزاع أعرف بالأشاعرة منه بالمعتزلة ، واليه يصوب بوجه خاص في نقده لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ .

وجاراه في هذا القديس توما الأكويني في كتابه « الخلاصة في الرد على الأمم » (Summa Contra gentiles) ، حيث انتصر لجبدأ السببية ، وحمل حملة عنيفة على منكبيه ، وعنى بهم الأشاعرة في الغالب ، وإن لم يصرح باسمهم . إلا أن هذا لا يسمع لنا بأن نقطع - كما صنع آسبن بلاسيوس - بأن بعض أفكار لاهوتي المسيحيين في القرن الثالث عشر مستمدة من أصول معتزلة أو أشعرية <sup>(٣)</sup> ، ذلك لأن الدراسات الكلامية بعامة ، والمعتزلة بخاصة لم تُعرف في العالم اللاتيني بدرجة كافية ، ولم يصل إليه منها إلا شذرات قليلة على لسان الفزالي أو ابن ميمون . ولم يترجم اللاتين شيئاً من كتب المعتزلة ، لأن آثارهم اختفت في الشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية ، وابن رشد نفسه يشكو من نقص هذه الكتب في الأندلس <sup>(٤)</sup> .

وإذا كان الاعتزال قد حارب وطورد في معظم البلاد الإسلامية طوال قرون ستة ، لما بين القرن السادس والثاني عشر للهجرة ، فإنه استعاد شيئاً من الحياة في القرن الثالث عشر . ذلك لأن حركة الإصلاح الجديدة تفسح المجال للعقل ، وتعودّ عليه إلى جانب النقل . ومحمد عبده وإن مال إلى السلف كان من أنصار المذهب العقل ، وقد بذل جهوداً كثيرة في التوفيق بين النقل والعقل ، بين الدين ومستحدثات العلم . وأيد المعتزلة تأييداً شديداً فيما ذهبوا إليه من حرية الفرد واختياره . وقد أصبح واضحاً اليوم أن المعتزلة فتحوا أبواباً شتى أمام الفكر الإسلامي ، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية والفلسفية ، وفي محاربتهم واختفائهم مأساء إلى الإسلام وعرق حركة التقدم والتطور .

(١) Munk, *Mélanges de philosophie févri et arabe*, Paris 1929, p. 472 - 473.

(٢) Ibid..

(٣) Asin Palacios - *Los orígenes de la teología escolástica*, Mélanges Mandounet, vol. II (٣)

Paris 1930.

(٤) ابن رشد ، *مناهج الأدلة* ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ .

## الفصل الرابع

### الأشاعرة والماتريدية

#### الأشاعرة

الأشاعرة مدرسة موقفة ، حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين ، بين النقل والمقل ، بين السلف والمعتزلة . ونقطة الوسط الحقيقي ليست واضحة ولا محدّدة دائماً ، وقد يميل الموقف بمئة أويسرة ، فلا يرضى الجانبين ، ولا يسلم من تقدمهما . وهكذا كان الأشاعرة ، تقدمهم متأخرو المعتزلة ، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ، وتقدمهم متأخرو السلف ، وعلى رأسهم ابن حزم وابن تيمية . ومن جهة أخرى ، يحرص الموقف عادة على أن يجمع آراء الطرفين المتقابلين ، وأن يربط بينها ، وكل همة أن يتم هذا الربط على وجه مقبول ، فدى ابتكاره محدود . وفي الواقع إذا قارنا الأشاعرة بالمعتزلة من هذه الناحية ، وجدنا الأخيرين أكثر ابتكاراً ، أتوا بآراء لم يسبقوا إليها ، وعارضوا آراء السلف وقتلوا . وقنع الأشاعرة باللامعة بين الطرفين ، وانتهوا إلى رأى وسط أضحى دستوراً استمسك به الخلف إلى النهاية ، واستقر بوجه خاص في القرون الأخيرة . وعصوز التدهور الفكري أميل إلى التقليد والمحاكاة ، نعتز بما قال به السابقون ، ولا جلد لها على التغيير والتجديد ، وكيم من حلول وسطى قُدر لها أن تحيا وتعمّر .

أخذ الأشاعرة فعلاً بكثير من آراء المعتزلة ، وأضافوا إليها آراء سلفية ، ولا غربة فإمامهم قضي - إن صححت الرواية - أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة ، ولم يعدل عنها إلا بعد ذلك . ومن نظريات المعتزلة مصادف نجاحاً لدى الأشاعرة أكثر مما صادف لدى أصحابه الأول أنفسهم ، كنظرية الجوهر الفرد التي عزّزها الأشعري ، وتوسع فيها الباقلاني . وفي المعارضة ومقابلة الآراء ما يربط بعضها ببعض ، ويقرب مسافة الخلاف بينها . ويلاحظ مثلاً أن المعتزلة والأشاعرة ، - برغم ما بينهما من خصومة - قد التقوا في القرن الخامس الهجري نوعاً ما ، فأخذ إمام الحرمين ولؤلؤ حين عن المعتزلة بفكرة الأحوال ، وأخذ القاضي عبد الجبار عن الأشاعرة بفكرة الصفات ، وكاد يشبها مثلهم . ومن الأشاعرة من عزّز النزعة العقلية وغلبها أحياناً كالغزالي والرازي .

ولكن لا نزاع في أن النزعة السلفية كانت سائدة لدى أغلب الأشاعرة ، دفعهم إليها غلو المعتزلة وانتشار الآراء الجامحة . ويُعتقد أن محنة خلق القرآن تعتبر حداً فاصلاً بين الغلو والاعتدال في الدراسات الكلامية ، وهي التي مهدت لقيام الدعوة الأشعرية . وما الأشعري إلا مبرر عن



ميول عصره ، وصدى لصوت زمانه . ولا أدلّ على هذا من أنه في الوقت الذي ظهرت فيه دعوته بالبصرة ، قام إلى جانبه مفكران آخران يرّدان الدعوة نفسها تقريباً ، وهما الطحاوي (٣٢١=٩٣٣) بمصر ، والماتريدي (٣٣٣=٩٤٤) بسمرقند ، وكلاهما حنّ للذهب . فكانا يدعوان إلى الاستمسك بالكتاب والسنة ، والأخذ بما قال به الصحابة والتابعون . وقُدِّر لدعوة الأشعرى أن تطفئ عليها ، وأن تنتشر في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً .

#### تاريخهم :

بدأت الحركة الأشعرية في القرن الرابع الهجري ، واشتبكت في نضال مع الفرق الأخرى ، ومع المعتزلة بوجه خاص . وأنشأهم الباقلاني في هذا النضال إسهاماً كبيراً ، وعُدَّ بحق المؤسس الثاني للمذهب الأشعري . كوّنت هذه الخصومة أشدها في القرن الخامس الهجري على أيدي الكندي (٤٥٦ = ١٠٦٤) وزير طغرليك ، الذي انتصر للمعتزلة ، وأثار غمراسان فتنة دامت نحو عشرين سنة ، وفرض بها إمام الحرمين إلى الحجاز ، وسجن فيها بعض كبار الأشاعرة<sup>(١)</sup> ومن بينهم القشيري الصوفي (٤٦٦ = ١٠٧٤) الذي وضع رسالة عنوانها : «شكاية أهل السنة بحكاية مانألم من المنة»<sup>(٢)</sup> . وقد نشرت هذه الرسالة ، وكان لها صدى كبير في البلاد الإسلامية . ثم استعاد الأشاعرة مجدهم على أيدي نظام الملك (٤٨٤ = ١٠٩٢) ، وأخذ بمجهم في الصعود ، وأضحت آراؤهم في القرن السادس الهجري المذهب الوحيد تقريباً والعقيدة الرسمية للدولة السنية . ولا شك في أن السلاجقة والأيوبيين من بعدهم أيديها في المشرق ، واستطاع ابن تيموت (٥٢٣ = ١١٣٠) تلميذ الغزالي أن ينقلها إلى المغرب .

وفي وسعنا أن نقرّر أنه من نحوئمانين فرقة من الفرق الدينية التي عرفت في القرون الأولى لم يبق إلا بقايا قليلة من الخوارج والكرامية توزعت بين المشرق والمغرب ، وبعض فرق الشيعة ، وهي الاسماعيلية ، والائنا عشرية ، والزيدية ، والتصيرية التي احتفظت بأتباع لها في العالم الإسلامي . ولا يزال المذهب الأشعري عقيدة أهل السنة إلى اليوم ، وداناه كل الدتّر المذهب الماتريدي الذي عارضه أحياناً تحت تأثير المنافسة الفقهاء ، لأنه كان يمثل الأحناف في حين انتصر الشافعية والمالكية للمذهب الأشعري ، على أن هذه المنافسة نفسها تلاشت فيما بعد .

#### منهجهم :

يعول المذهب الأشعري على الكتاب والسنة أولاً ، ، ويعتمد على المأثور اعتماداً كبيراً ،

(١) ابن خلكان ، ولغات الأعيان ، القاهرة ١٨٥٩ ، ص ٢٠ ، ص ١٠٣ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، ص ١٠٠ ،

ص ٢١٠ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٩٠٦ ، ص ٢٠ ، ص ٢٧٦ - ٢٨٨ .

« والاتباع خير من الابتاع ». يقول الأشعري : « قولنا الذي نقول به وعقيدتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب الله سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نصر الله وجهه ، ورفض درجته ، وأجزل مثوبته ، قائلون ، ولن خالف قوله مجانين<sup>(١)</sup> » ، ولا نفلتنا في حاجة أن نشير إلى ما في هذا النص من دلالة على ارتباط الأشعري بأبن حنبل ( ٢٤١ = ٨٥٥ ) وبمحنة خلق القرآن معاً . وقد درج الأشاعرة على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما ، سنة استنها الأشعري من قبل . وهم يأخذون النصوص على ظاهرها عادة ، ويتحرزون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه . ذلك لأن هناك نصوصاً ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بد من التأويل لإدراك المعنى المراد<sup>(٢)</sup> .

ولا يرفض الأشاعرة العقل أيضاً ، وكيف يرفضونه والله يحث على النظر ، « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » ( الأعراف / ١٨٥ ) . وصار الأشاعرة الأول كتبهم الكلامية بفصل « في النظر وأحكامه »<sup>(٣)</sup> ، وصار على نهجهم من جاءوا بعدهم<sup>(٤)</sup> . وكل ما في الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة ، فلم يلقوه على النقل ، ولم يفضلوه عليه . بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل ، وعدوا العقل خادماً له ، وهما معاً متعاونان . وما أشبه النقل بالشس المضئية ، والعقل بالبصر السليم ، وبالعقل ثبت صدق النقل وندافع عن الدين<sup>(٥)</sup> . ولقد عرف الأشعري كيف يفيد من المنهج العقلي ، الذي رسمه المعتزلة ، في نصرة الأمور الثقلية وإبائها ، ونجاحه في عرضه وجدله لا يقل عن نجاحه في نزعه التوفيقية<sup>(٦)</sup> .

### البرهنة على وجود الله :

افتن الأشاعرة في البرهنة على وجود الله ، وجعلوها جزءاً من دراسة الإلهيات . وقد بدأ الأشعري كتاب اللمع بفصل في « وجود الصانع » ، وحذا حلوة تلاميذه<sup>(٧)</sup> . ولإثبات وجود الله يعرض الأشاعرة صوراً من البرهان الطبيعي ، فالإنسان مثلاً في تطوره من نقطة إلى علقية ، ثم إلى مضغة ،

(١) الأشعري ، الإيمانية في أصول العقائد ، حيدرآباد ، طبعه أهل ، ص ٥ .

(٢) الفزلي ، إلهام العوام عن علم الكلام للقاهرة ١٩٠٤ ، ص ٥ .

(٣) إمام الحرمين ، الإرشاد ، القاهرة ٩٥٠ ، ص ٣-١٢ .

(٤) الأبي ، المؤلفات ، الآستانة ١٨٧ ، ص ٤٦-٦٤ .

(٥) الفزلي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٩٠٩ ، ص ٢ .

(٦)

Madkour, L'organon, p. 252-253.

(٧) الأشعري ، اللمع ، ص ٦-٧ .

دليل قاطع على صانع قادر علم<sup>(١)</sup>. وقد يلجئون إلى البرهان الغائي ، فيلاحظون أن العالم في دقة صنعه وإحكام نظامه يرجع لا محالة إلى علة مدبرة ومنظمة ، والأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها وحكمته<sup>(٢)</sup> .

### فكرة الألوهية :

الأشاعة صفاتية كالسلف ، يثبتون صفات الباري كما وردت ، ويفرقون بين الصفة والموصوف . فالله عالم يعلم ، قادر بقدره ، وصفاته هي العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وكلها صفات أزلية ، وتُوثق أبدية . وتُوثق الصفة نقي للموصوف ، كما أن نقي الفعل نقي للفاعل<sup>(٣)</sup>. فهم يطلون التعطيل في مختلف صوره ، سواء أكان تعطيلاً للصانع عن صنعه ، أم تعطيلاً له عن صفاته<sup>(٤)</sup> . وأبطلوا التشبيه والتجسيم ، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها . فالله لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه . ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، لا في مكان ولا في زمان ، لا قابل للأعراض ولا للحوادث<sup>(٥)</sup> . وقدره الله واحدة ، وتنصب على جميع المقدورات ، فليس ثمة شيء في الكون غير صادر عن قدرته ، وعلمه تعالى أني شامل لجميع المعلومات ، من غير حمي ولا بدئية ولا استدلال . ورؤية الباري بالأنبصار جائزة ، لأن كل موجود يصبح أن يرى ، وليس في إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم ، لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء في دنيانا<sup>(٦)</sup> ، « وجوه يؤول إلى رها ناظرة » (القيامة / ٢٢ - ٢٣) . وكلام الله صفة أزلية ، والقرآن كلام الله ، فهو غير مخلوق<sup>(٧)</sup>.

\*\*\*

تلك هي النظرية في جملتها ، وسنحاول أن نستعرضها لدى واضعها وتلاميذه من بعده . وفي هذا الاستعراض ما يبين كيف استمسك الأشاعة برأي شيخهم ، وما يكشف عن بعض التواحي التي اختلفوا معه فيها ، أو التي حاولوا أن يبرزوها . ولئن نستطيع أن نقف عند الأشاعة جميعهم في مراحل التاريخ المتلاحقة ، ويكن أن نشير إلى كبارهم ، ومن كان لهم شأن في نشر المذهب وتأييده . ولئن نصد عن شيء غير ما كتبوا ، لنبين موقفهم من مشكلة الألوهية في وضوح ودقة ، ومن حسن الحظ أن الزمن احتفظ لنا بقدر لا بأس به من إنتاجهم .

(١) المصدر السابق .

(٢) الشيرازي ، نهاية الإلهام في علم الكلام ، لندن ١٩٣٤ ، ص ٦٧ .

(٣) البندادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٤) الشيرازي - نهاية الإلهام ، ص ١٢٣ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٦) الأشعري ، اللمع ، ص ٣٧ .

(٧) البندادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٥ .

## أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ = ٩٣٥) :

وضع الأشعري المذهب ، وأقامه على أساس من التوفيق بين السلف والمعتزلة ، وكان نصيب مشكلة الصفات من هذا التوفيق واضحاً . فهو يثبت مع السلف الصفات ، ويقول مع المعتزلة إنها قائمة بالذات ، ولكنه يعيد ماسبقه إليه ابن كلاب من أنه « لا يقال عنها : إنها هي هو ، ولا هي غيره »<sup>(١)</sup> . تعبير لا يخلو من تناقض ، وهو على كل حال لا يقدم كثيراً . ولا يستطيع الأشعري أن ينكر ماورد في الكتاب والسنة من أن لله عرشاً وجهاً ويداً ، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هي من غير كيف ولا تشبيه ، أو يؤولها مع المعتزلة<sup>(٢)</sup> . ويتوسع في إيراد الأدلة العقلية والعقلية المثبتة لإمكان رؤية الباري بحيث يحيل إلينا أنه يخالف المعتزلة ، ثم لا يلبث أن يقرر أن هذه الرؤية لا تستلزم جهة ولا مكاناً ، وإنما هي ضرب من المعرفة والإدراك ، سبيله العين على نحو غير النحو المألوف في الدنيا<sup>(٣)</sup> . ويتوسط أيضاً في موضوع صفة الكلام ، فيطلق الكلام بإطلائين : « يراد به المعنى النفسى القائم بالذات ، وهذا بالنسبة لله قديم أزلي . ويطلق أيضاً على الأصوات والحروف التي تؤدي هذا المعنى ، وهذه ولا شك حادثة ، وبذا تحل مشكلة خلق القرآن حلاً يسيراً سهلاً »<sup>(٤)</sup> . يقرر مع المعتزلة أن الله عدل ، ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه ومعالى شيئاً ، حتى ولو كان الصلاح والأصلح ، لأنه مختار يفعل ما يشاء<sup>(٥)</sup> . ويسلم أخيراً ما قال به المعتزلة من أن العقل يدرك مافى الأشياء من حسن وقبح ، ولكن ذلك لا يلتزم إلا بدليل نقل ، فكل فرد ، وإن استطاع أن يعرف الله بعقله ، لا تجب عليه هذه المعرفة إلا بأمر شرعي<sup>(٦)</sup> .

توفيق ماهر في الجملة ، وإن لم يسلم من بعض المآخذ . يحتفظ للنقل والنصوص الدينية بقداستها ، دون أن يحمل جانب العقل الذي يندم العقيدة ويؤيدها . يواجه نقط الخلاف الشائكة بين السلف والمعتزلة في موضوع الألوهية ، ويقدم لها حلولاً طابت لها في حينها نفوس العامة ، ورضى بها نفر غير قليل من الخاصة ، ثم أخذت تقوى مع الزمن حتى أصبحت العقيدة السائدة . وقد قام على أمرها أئمة متلاحقون عززوها ونصروها ، التزموها بوجه عام ، ولم يخرجوا عليها إلا في حدود ضيقة ، فسكروا من الفرقة التي وقع فيها المعتزلة الأول ، وصحبا حاول المتأخرون

(١) الشيرستانى ، ملكى ، ص ٦٧ .

(٢) للصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٣) للصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٤) للصدر السابق ، ص ٦٨ .

(٥) للصدر السابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٦) للصدر السابق .

منهم أن يرموا منها بعد فوات الأوان . ولا نستطيع أن نستعرض هنا كبار الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري إلى اليوم ، ونكتفي بأن نشير إلى فريق منهم مثلاً المذهب في القرون المتلاحقة ، وكان لهم شأن في توضيح فكرة الألوهية وتأييدها .

أبو بكر الباقلاني <sup>(١)</sup> (٤٠٣ = ١٠١٣) :

الخليفة الأول للأشعري ، ولد بعده بقليل ، وقضى حياته كلها تقريباً في القرن الرابع الهجري ، ولم يدرك من الخامس إلا ثلاث سنين . فشهد المرحلة الأولى من مراحل المذهب الأشعري ، وأسهم في الدفاع عنه ضد المعتزلة . استعدها عضد الدولة لمجادلتهم في شيراز ، وبقي معه إلى أن دخل بغداد معاً . ويظهر أنه كان جدلياً بارعاً ، ولذلك أرسله على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقد علماء المسيحيين ، وقد تغلب عليهم . ولم يفته أن يرد على الحنابلة ، ولم تكن حملتهم على الأشعري بأخف من حملة المعتزلة .

أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالمعتزلة ، فاعتنق نظرية الجوهر الفردي كما اعتنقها الأشعري ، ودعمها وصمّمها . وقال بفكرة الأحوال ، وحاول أن يسوي بين الحال والصفة <sup>(٢)</sup> . ولا شك في أنه يعدّ أول من بُثت دعائم المذهب الأشعري ، وأضاف إليه أساساً عقلية ، وإن قال مبدأ له خطره ، وهو : أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول <sup>(٣)</sup> . ويكاد يردّد كل مقال به الأشعري في فكرة الألوهية .

إمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٥) :

أحد رجال أربعة انتصروا للمذهب الأشعري في القرن الخامس الهجري ونصّروه . وثانهم عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ = ١٠٣٧) صاحب « الفرق بين الفرق » ، الذي كان أميل إلى التعصب وأكثر تحاملاً على المعتزلة ، وثالثهم القشيري (٤٦٥ = ١٠٧٢) الذي عانى ما عانى من فتنه خراسان بين المعتزلة والأشاعرة ، ورابعهم الغزالي الذي لم يعيش في القرن السادس إلا بضع سنين .

نشأ إمام الحرمين بنيسابور ، ثم رحل عنها إلى الحجاز على أثر فتنه خراسان ، وأقام ببغداد زمناً ، واستقر أخيراً بنيسابور نحو ٣٠ سنة ينشر المذهب الأشعري ويؤيده في المدرسة النظامية التي وكل إليه أمرها ، وكانت أول مدرسة سنّية صريحة <sup>(٤)</sup> .

(١) هو في حقيقته ابن الباقلاني ، ولكنه اشتهر بهذه التسمية ، فأقرنا استعمال اسم الشهرة .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٣) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ٤٠٦ .

(٤) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٠٧ .

وهو يقرر في اختصاره أن الذي نرتضيه رأياً ، وندين به الله عقداً ، اتباع سلف الأمة <sup>(١)</sup> ، وهو بهذا يكاد يكر ما قال به الأشعري من قبل بنصه . وقد عدل عما قال به الباقلاني من أن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول ، وأفسح المجال لبعض الشيء للآراء الفلسفية التي انتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه ، وسهد لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة <sup>(٢)</sup> . وقال في الألوهمية بما قال به الأشعري ، وإن مال نحو فكرة الأحوال زماناً <sup>(٣)</sup> . وعد مع الباقلاني البقاء من طبيعة الذات ، لا صفة زائدة عليها كما ذهب إلى ذلك الأشعري .

الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) :

حجة الإسلام حقاً ، دافع عنه في رده على النصاري ، وفي حملته على الباطنية والفلاسفة . أخذ بالمذهب الأشعري وأيده ، وإن كان يعيب على المتكلمين دراستهم النظرية وإسرافهم في الجدل والخصومة . وإذا كان لهذا الجدل دافع في القرن الأول ، فإن الحاجة إليه غير ماسة في القرن التالية . والعامية يقتنعون بالتقليد ، ولا يقدرّون على الجدل الكلامي . ولذلك دعا الغزالي إلى « إجماع العوام عن علم الكلام » ، برغم أن الأشعري سبق له أن وضع رسالة « في استحسان الطوائف في علم الكلام » <sup>(١)</sup> ، ويبدو أن الظروف مختلفة . وتقديراً للظروف المتأخرة أبداه ابن خلدون (٨٠٨ = ١٤٠٦) ، فيما ذهب إليه ، ورأى أن تقصر الدراسات الكلامية على الخاصة <sup>(٢)</sup> . وفي آخر حياة الغزالي حين غلبت عليه النزعة الصوفية ، وأخذ ينقد ما عالج من دراسات عقلية سابقة ، لم يقس على علم الكلام قسوته على الدراسات الأخرى ، وقرر أن غاية حفظ عقيدة أهل السنة ، وحمايتها من تشويش أهل البدعة ، فهو علم واف بمقصوده وإن لم يف بمقصود الغزالي نفسه ، ولم يشفه من دأبه <sup>(٣)</sup> .

يلام الغزالي كباقي الأشاعرة بين العقل والنقل ، ويرى أن يستعان بالأول لأنه يدرك نفسه ويدرك غيره ، وإذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال أدرك الأشياء على حقيقتها . ولكنه يقف به عند حدود معينة ، والنقل وحده هو الذي يستطيع مجاوزة هذه الحدود . ويأخذ بما أخذ به الأشعري في مشكلة الصفات ، فلا يرتضى ما قال به الحشوية ، ولا يقبل ما قال به المعتزلة ، لأن الطرفين مغاليان . استمسك الأول بظاهر النص احترازاً من التعميل فشبّهوا ، وبالمع الآخر

(١) إمام الحرمين ، الإرشاد ، ص ٨ .

(٢) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ٤٠٧ .

(٣) الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، ص ١٣١ .

(٤) الأشعري ، الملح ، ص ٨٧ - ٩٧ .

(٥) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ٤٠٦ - ٤٠٧ .

(٦) الغزالي ، للنقد من الضلال ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٩ - ٢١ .

في التنزيه ، فنفى الصفات عن البارئ جل شأنه ، وخير الأمور أوصاها . وعنده أن الله علة العالم وحده ، خلقه بإرادته وقدرته ، فإرادة الله علة الموجودات جميعها ، وعلمه يحيط بكل شيء . وما العلل الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء . ويدعو عليه أنه كان معجبا بالحل الذي قدّمه الأشعري لمشكلة الرؤية السعيدة ، وراقه أن تفسر بأنها ضرب من العلم <sup>(١)</sup> .

الشهرستاني (٥٤٨ = ١١٥٣) :

في القرن السادس المجرى أسهم ثلاثة رجال آخرون في تأييد الحركة الأشعرية ونشرها ، أولهم ابن تومرت (٥٢٤ = ١١٣٠) تلميذ الغزالي وسهّد للمجدين ، وإليه يرجع الفضل في نشر المذهب الأشعري بالأندلس وشمال إفريقيا . وثانيهم الشهرستاني الذي عاصر الغزالي زمنًا ، وعمر بعده نحو أربعين سنة . وثالثهم فخر الدين الرازي الذي قضى حياته كلها تقريباً في القرن السادس ، ولم يعيش في السابع إلا ست سنوات .

وقد ألمّ الشهرستاني بتاريخ الفرق الإسلامية وآرائها إلماً دقيقاً ، وعرضه عرضاً أميناً منصفاً في كتابه « الملل والنحل » الذي عرفه الباحثون منذ القرن الماضي قبل أن يعرفوا « مقالات الأشعري » . وعولوا عليه كثيراً ، ولا يزالون يعولون عليه حتى اليوم . ولم يقف الشهرستاني عند الفرق الدينية ، بل ضمّ إليها الفلاسفة القدامى والمحدثين ، وثقافته الفلسفية في الواقع عميقة ومكتملة . ويظهر أنه تأثر بأبن سينا تأثراً كبيراً ، وإن ناقشه وعارضه .

وبرغم تعمقه في الدراسات الكلامية ، كان يرى « أن دين المجاز من أسنى الجواهر » <sup>(٢)</sup> . ويطل مع الأشاعرة التشبيه والتعطيل والأحوال ، ويثبت الصفات على أنها قائمة بالذات . وقد استخدم المنهج المقارن في دراسته ، ففرض آراء الفرق وفلاسفة ، وقارن بينها وبين آراء الصفاتية ، وأجهد نفسه في رفض الأولى وإثبات الثانية . وكتابه « نهاية الإقدام » من أوضح الأمثلة لمقابلة الآراء الكلامية والفلسفية بعضها ببعض ، ومناقشتها مناقشة مفصلة ، وقد جاره فخر الدين الرازي في ذلك ، وكان لهما ممّا أتركيب في متكلمى القرنين السابع والثامن .

فخر الدين الرازي (٦٠٦ = ١٢٠٩) :

مفسر وفقه ، متكلم وفيلسوف ، وهو دون نزاع فيلسوف المشرق الأول في القرن السادس المجرى . عُنى بالفلسفة عناية كبرى ، درس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة . تعلم لابن سينا ، وعلم على بعض كتبه . حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، وخطط للفلسفة بعلم الكلام . استن في « كتاب المحصل » سنّة في تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها سار عليها من جاءوا

(١) الغزالي ، المغلذ من الصلال ص ١٩ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٤ .

بعده ، وبخاصة الإيجي في « مواقف » ، وهو في الجملة ممتاز في التقسيم والتبويب . وفخر الدين أشعري وفي لأشعريته ، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية . عارض في تفسيره الكبير الذي لم يكمله ما قال به الـرمخشري من آراء المعتزلة في الكشّاف . ونفى عن الله الجسميّة والمكانيّة وقيام الحوادث بذاته ، وأثبت له القدرة والعلم والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر . وفرّق بين الكلام النفس والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف ، وناقش الآراء المعارضة مناقشة مفحمة . ولا يكاد يختلف مع الأشعري إلا في موضوع البقاء الذي أخذ فيه بما ارتآه الباقلاني وإمام الحرمين<sup>(١)</sup> . ويؤثر أيضاً أن يثبت الرقبة السعيدة بالأدلة العقلية ، كما صنع الماتريدي ، بدلاً من الأدلة العقلية .

### بعض الأشاعرة المتأخرين :

تولى ممثلو الأشعرية على النحو السابق جيلاً بعد جيل . فكان منهم في القرن السابع الهجري ( ٦٨٠ = ١٢٨٢ ) صاحب التفسير المعروف الذي عوّل فيه خاصة على كشّاف الـرمخشري ، بعد أن نحى آراءه الاعتزالية . وله طوابع الأتولون من مطابع الأفكار . وهو دراسة كلامية تحاكي صنع فخر الدين الرازي . وفي القرن الثامن ظهر رجلان كان لهما شأنهما في القرنين الخامسة التالية ، وهما الإيجي ( ٧٥٥ = ١٣٥٥ ) صاحب كتاب المواقف ، وتلميذه سعد الدين التفتازاني ( ٧٩١ = ١٣٨٩ ) صاحب كتاب القاصد . وعلى هذين الكتّابين قامت الدراسات العقلية في العالم الإسلامي إلى أخريات القرن التاسع عشر . خلطت فيهما الفلسفة بالكلام خلطاً تاماً ، شُرّحاً وعلّق عليها غير مرة . وفي القرن التاسع نجد السنوسي ( ٨٩٥ = ١٤٩٠ ) الذي يعدّ أكبر ممثل للأشعرية في شمال إفريقيا بعد ابن تومرت ، وكتابه « السنوسية » أو « عقيدة التوحيد » من متون الدراسة الكلامية التقليدية في القرون الأخيرة<sup>(٢)</sup> . يقف السنوسي دائماً إلى جانب الأشاعرة ، ويرفض الآراء الأخرى . يأخذ برأى الأشعري في الغالب ، وقد يؤثر عليه رأى الباقلاني أو إمام الحرمين في بعض التفاصيل والجزئيات .

ويلاحظ بوجه عام أن الأشاعرة المتأخرين يردّون آراء السابقين ، وقلّ أن يضيفوا جديداً . ومن أهم ما يلاحظ لديهم في موضوع الألوهية أنهم توصعوا في عدد الصفات ، فصعدوا بها إلى عشرين صفة استمدوها من المناقشات السابقة . وفرّقوا بين صفات الذات كالوجود ، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية ، وصفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة ، والصفات المعنوية ، مثل كونه قادراً وكونه عالماً ، وهذه تفرقة في أساسها لفظية . وفي تقديم عقيدة الأشاعرة في رسائل

(١) الرازي ، محصل أفكار المتأخرين ، القاهرة ١٩٠٥ ، ص ١٢٦ .

(٢) السنوسي ، عمدة أهل التطبيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد ، القاهرة ١٨٩٨ .



صغيرة منثورة أو منظومة ، كي يسهل حفظها وترديدها ، كما صنع إبراهيم الثاني ( ١٠٤٠ = ١٦٣١ ) في « جوهر التوحيد » ، والدردير ( ١١٩٠ = ١٧٧٧ ) في « الغريدة » . والمجددون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يحتفظوا تلك الحجب الكثيفة ، ويعودوا مرة أخرى إلى صرخ المبادئ الكلامية في قالب عقلي شبيه بما كان يحاوله المعتزلة وغيرهم من مفكرى الإسلام الأحرار ، وتلك هى النهضة الفكرية التى رفع لواحقها الأستاذ الإمام .

محمد عبيد ( ١٣٢٢ = ١٩٠٥ ) :

داعية إصلاح ، ورسول نهضة ، راعه ماساد حوله من جمود فى الفكر وضيق فى الأفق وتشتب بمخلفات بالية لا أساس لها ، وشاء أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه فى الصدر الأول . فهو سلقى ولكنه لا يتعبد بالنصوص ، يأخذ بالمأثور ، ولكنه يحكم العقل فيه . وقف على الخلاف بين الفرق الكلامية ، وأدرك ما انتهى إليه من فلسفات غير مجدية ، وشاء أن يصور العقيدة تصويراً سليماً . قالت « رسالة التوحيد » لبضع الأمور فى نصابها ، ويعود بالعقيدة إلى ما ينبغي أن تكون عليه ، لا سيما وقد خاض المتكلمون فى أمور لا قبل لهم بها ، ذلك لأن الفكر فى ذات الإله طلب لاكتناه أمور متمتعة على العقل البشرى (١) .

وفى رأيه أن الإسلام دين توحيد ، وقد جاء القرآن بصفات فيها ما يشابه البشر ، وللعقل مجال كبير فى فهمها على حقيقتها (٢) . « ولذى يوجه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات ، أزلى أبدي ، حتى عالم مريد قادر ، متفرد فى وجوده وفى كمال صفاته ، وفى صنع خلقه ، وأنه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه » (٣) . ولما القول بأن الصفات زائدة على الذات ، وأن الكلام صفة غير ماورد فى الكتب السماوية ، فذلك مما لا يجوز الخوض فيه ، لأن عقول البشر لا تصل إليه ، وقد أدى إلى فلسفات لا مقنع منها . فالأستاذ الإمام يؤثر التسليم والتفويض على النظر غير المجدى والجلد المفسل أحياناً ، ويميل إلى مقال به الغزالي وابن خلدون من الاقتصاد فى الفلسفات الكلامية .

\*\*\*

فى ضوء ما تقدم نلاحظ أن الأشاعرة فى تصويرهم لفكرة الألوهية عنوا بالتوحيد والتثريب أكثر مما عنوا بالتجريد . وحكموا النصوص الدينية أولاً ، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاولوا المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها ، فيرفضون منها ما يرفضون ويؤوّلون ما يؤوّلون . حقاً أن الأشاعرة الأول لم يغفلوا العقل ، ومنهم من توسع فى ذلك إلى حد اقتراب فيه من المعتزلة ، بل

(١) محمد عبيد - رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٣٢ ، ص ٥١ .

(٢) للصدر السابق ، ص ٨ .

(٣) للصدر السابق ، ص ٥٢ .

من الفلاسفة ، أمثال إمام الحرمين ، والفزائى ، وفخر الدين الرازى ، والآمدى ( ٦٣٠ = ١٢٣٣ ) .  
وجاء المتأخرون فضيّقوا هذا المجال كثيراً ، الأمر الذى دفع الأستاذ الإمام أن يدعو إلى شيء  
من التعادل بين العقل والنقل . وهما يكن من أمر فإن البحث فى الألوهية بعد افتراض الفرق  
اقتصار على الخاصّة ، وقنع المتأخرون منهم بأن يرّدوا آراء السابقين دون أن يضيفوا إليها شيئاً ،  
وكل مهمهم أن يؤيدوا وجهة النظر الأشعرية .

#### الماتريدية :

شعبة من شعب أهل السنّة والجماعة ، ظهرت فى الوقت الذى ظهرت فيه الأشعرية ،  
وهما معاً ولدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة . جاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلو  
العقلين وعلى رأسهم المعتزلة ، وغلو التقليين فى مقدمتهم الحنابلة ، وحاولتا التوسط بينهما ،  
والتقنا فى كثير من دعائم هذا الوسط ووسائله ، ولم تختلفا إلا فى بعض القروع والتفاصيل .  
وقد فصل بينهما المكان فى البداية ، فكانت الأشعرية فى العراق والشام ، ثم امتدت إلى مصر ،  
وكانت الماتريدية فى سمرقند وما وراء النهر ، ولو قدّر لهما أن يبتا فى بيئة مشتركة لامتزجتا ، وكوّنتا  
مذهباً واحداً . ويظهر أن اختلاف وجهة النظر الفقهية بينهما كانت باعثاً على التنافس وطماعاً  
من عوامل تنازع البقاء ، فأبدا الأحناف الماتريدية ، وصعدوا بها إلى أبى حنيفة نفسه . وأيد الشافعية  
والمالكية الأشعرية ، وبدلوا جهداً واضحاً فى نشرها بحيث امتدت إلى الأندلس وشمال أفريقيا ،  
ولم تلبث أن أضحت العقيدة الرسمية لأهل السنّة جميعاً . ويظهر أن تقابل المذهبين لم يدع مجالاً  
لشيخ آخر من شيوخ الأحناف فى مصر ، وهو الإمام الطحاوى ( ٣٢١ = ٩٣٣ ) الذى عاصر  
الماتريدى والأشعرى ، وأحس بما أحسّ به من ضرورة إلى جمع الكلمة ، وإزالة أسباب الفرقة ،  
والوقوف موقفاً وسطاً بين التقليين والعقلين .

#### أبو منصور الماتريدى ( ٣٣٣ = ٩٤٤ ) .

قامت الماتريدية على يديه فى أوائل القرن الرابع للهجرة ، ويظهر أن مؤسسها كان مغزوراً  
فى حياته ، ولم يكن به مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته . فأهمله ابن التديم ( ٣٧٩ = ٩٨٧ )  
الذى توفى بعلمه بنحو نصف قرن ، مع أنه لم يغل الأشعرى برغم تعصبه للمعتزلة . ولم يعرض  
له ابن حزم فى الفصل ، مع أنه عرض لأبى حنيفة ، كما أهمله البغدادى صاحب « الفرق بين  
الفرق » . ولم يشر إليه ابن خلدون فى الفصل الذى عقده لعلم الكلام فى المقدمة ، مع أنه توه  
بمكتلمين كثيرين . ورويه أصحاب طبقات الحنفية فى أغلبهم مرور الكرام . ولم يبرز من التلاميذ  
والأتباع مثل ما رزق الأشعرى من أئمة أعلام فى سلسلة متصلة ، كالباقلاوى ، وإمام الحرمين ،  
والفزائى ، والشهرستانى ، وفخر الدين الرازى . ومن المرجح أن ارتباط الماتريدية بالفقه الحنفى

هو الذى أضنى على أى حنيقة الطابع الكلامى المبالغ فيه ، وعزّز نسبة بعض الكتب والرسائل إليه ، مثل : الفقه الأكبر - وليس بعيد أن يكون للماتريدية شأن فى ذلك . على أن متكلمى الأحناف أنفسهم لم يتحمسوا جميعاً لأبى منصور ، فنجم الدين عمر النسفى ( ٥٣٧ = ١١٤٢ ) لا يذكر اسمه فى كتابه العقائد ، وبالعكس هذا يتحمس له أحناف آخرون ، وفى مقدمتهم أبوالمعین النسفى ( ٥٠٨ = ١١١٤ ) الذى ناصره بقوة ، وهو منه بمثابة الشهرة من الأشعرى ، ونور الدين الصابونى ( ٥٨٠ = ١١٨١ ) الذى كان له مع فخر الدين الرازى مناظرات كثيرة . وما يؤسف له أن مؤلفات كبار الماتريدية لا يزال معظمها مخطوطاً ، وبخاصة مؤلفات أبى المعين <sup>(١)</sup> . وكتاب التوحيد للماتريدى نفسه لم ينشر إلا منذ خمسة أعوام <sup>(٢)</sup> .

### فكرة الألوهية عند الماتريدية :

يأخذ الماتريدية بالمأثور كالأشاعرة ، فهم سلفيون مثلهم ، ويدعون للعقل مجالاً قد يفسحون فيه ، ولكنهم فى الجملة أقرب إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة . ففى مشكلة الألوهية يشتون للبارئ صفات تخالف صفات الحوادث ، فالله عالم يعلم لا كالمعلم ، وقادر بقدره لا كالقدر <sup>(٣)</sup> . وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى ، وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التى هى محدثة ومخلوقة ، وفى هذا ما يؤيد بفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى <sup>(٤)</sup> . ويرى الماتريدى أن رؤية البارئ حق ولازمة بلا كيف ، ولا مقابلة ولا مداورة ، ولا نور ولا ظلمة <sup>(٥)</sup> ، ويسلم بالعرش والاستواء مما وردت به نصوص ثابتة ، ويفوض أمره إلى الله ، أو يؤوله بأنه يدل على العلو والرفعة ، أو الجلال والعظمة <sup>(٦)</sup> . ويدوم هذا أن الماتريدية يلتقون مع الأشاعرة فى العناصر الأساسية لفكرة الألوهية ، ولكنهم يفترون عنهم فى مسائل أخرى فرعية صعد بها الباحثون إلى نحو عشرين . ونكتفى هنا بأن نشير إلى أربع منها تتصل بمشكلة الألوهية . فيعدّ الأشاعرة البقاء صفة زائدة على الذات ، وينكر الماتريدية هذه الصفة ، كما أنكروا بعض الأشاعرة كإمام الحرمين وفخر الدين

(١) بدأ المحرم الدكتور أحمد قواد الأهرافى ، مع أحد تلاميذه الأستاذ عبد الحى قابيل ، فى تحقيق كتاب تبصرة الأدلة . وهو من بين كتب أبى المعين الكلامية الهامة ، ثم ترفض السيد . واضطلع بالأمر أيضاً الدكتور فتح الله خليف ، وهو وثيق الصلة بالمذهب الماتريدى عامة ، وتأمل أن يخرج هذا الكتاب قريباً على يديه للقراء والباحثين ، إلى جانب كتب ماتريدية أخرى .

(٢) أخرجه الدكتور فتح الله خليف بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٧٠ فى ثوب أنيق ، وانضم إلى سلسلة الفكر العربى والإسلامى .

(٣) الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٤) إلبياضى ، إشارات للزم من عبارات الإلمام ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٣٨ - ١٤٤ .

(٥) الماتريدى - كتاب التوحيد ، ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٤ .

الرازي ، ويرون أن البقاء عين وجود الذات في الزمان ، وليس أمراً زائداً عليها <sup>(١)</sup> . ويضيف الماتريدية إلى صفات المعاني السبع المروطة صفة قائمة بالذات ، هي صفة التكوين ، وقد استمدوها من قوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (يس / ٨٢) . ويراد بالتكوين الإيجاد من عدم ، ويفرقون بينه وبين القدرة من ناحية أنه تنفيذ وفعل ، في حين أن القدرة صفة تمكن من الفعل والترك ، وهذه تفرقة لفظية فيها يدو . وقد رفض الأشاعرة هذه الصفة الجديدة ، ولاحظوا أن في صفتي القدرة والإرادة ما يغني عنها <sup>(٢)</sup> . ويجمع الأشاعرة والماتريدية . كما قلنا ، على أن رؤية الباري ممكنة ، ويختلفون في التذليل على ذلك ، فالأشاعرة يرون أنه يستدل عليها بالنقل والعقل ، ويقف الماتريدية في ذلك عند السمع وحده <sup>(٣)</sup> ، ويُذهب فخر الدين الرازي من الأشاعرة الذي يقرر هو الآخر أن العقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان رؤية الله <sup>(٤)</sup> . وأخيراً اختلف الأشاعرة والماتريدية في أن كلام الله مسموع أو غير مسموع ، فاختار الأشعرى أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع . وقال الماتريدي إن كلام الله غير مسموع أصلاً ، وجاراه من كبار الأشاعرة أبو إسحق الإسفراييني (٤١٨ - ١٠٢٧) <sup>(٥)</sup> .

\*\*\*

فيصور الماتريدية فكرة الألوهية تصويراً يرمي إلى التوحيد والتثنية ، كما صنع الأشاعرة وإن اختلفوا معهم في بعض التفاصيل والجزئيات . يبتنن الصفات الذاتية التي وصف الباري بها نفسه من علم وقدر وإرادة ونحوها ، ويرون أنها معانٍ قديمة قائمة بذاته تعالى ، ولكنها ليست هي ذاته ولا غير ذاته ، عبارة سمعتها من ابن كلاب من قبل ، ورددها الأشعرى ، وإن استوقفت بعض الباحثين . ويتزهون الباري جلّ شأنه عن المكانية والزمانية والجسمية ، مفوضين إلى الله معنى النصوص التي وردت بذلك ، أو مؤولين لها تأويلاً مقبولاً . وقد يستمسكون بالنص أحياناً بلرجح أقوى من الأشاعرة ، كما صنعوا في القول بالتكوين ، وفي التذليل على رؤية الباري ، فيبدن أقرب إلى السلف من الأشاعرة . وهما يكن من شيء فسافة الخلف بين الطرفين ضيقة ، وهم جميعاً أهل السنة والجماعة . ولا أدل على هذا من أن بعض كبار الأشاعرة اعتنق آراء ماتريدية ، كما اعتنق بعض كبار الماتريدية آراء أشعرية . وأغلب الظن أن الخلاف الفقهي هو الذي عزز الخلاف الكلامي ، وكما كان بين الفقهاء من خلاف وجدل حول المسائل التشريعية . وقد نما

(١) Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi*, Beyrouth, 1966, p. 105-113.

(٢) نجم الدين النسفي : *المقالات السلفية* ، استنبول ١٨٩٠ ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٣) الماتريدي ، *كتاب التوحيد* ، ص ٧٧ .

(٤) الرازي ، *الأربعين في أصول الدين* ، حيدرآباد ١٣٥٣ هـ ، ص ١٩٨ .

(٥) الصابري ، *كتاب البداية* ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٦٦ .

هذا الجدل في الوقت الذي خُفّت فيه حدة الجدل حول المسائل الكلامية . ويوم أن خفّ الجدل الكلامي لم يكن بأس من أن تسود الأشعرية ، وتحل محل الماتريدية حتى لدى الأحناف أنفسهم .

• • •

### حكم وتقديم :

أشرنا من قبل إلى التيارات الفكرية التي سرت إلى العالم الإسلامي ، ولم تلبث أن فُعلت فعلها . فلم يسلم مشبهو الإسلام من أن يقولوا بمثل ما قال به مجسّم اليهود ، ووقعوا في غلّ ولا يقرّه الدين . ودافع المعتزلة عن فكرة التوحيد ، وأجهدوا أنفسهم في حمايتها ، رداً على الثنوية من مانوية وزردكية ، واستعانوا في دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية . ولحظ من قديم أن الملائف والنظام والمحاظ تفتحت أذهانهم لبعض فلاسفة اليونان ، وعند الصفات معاني على نحو ما صنع معمر بن عباد السلمي يذكرونا بفلسفة المعاني السقراطية . وسرت إلى الأشاعرة والماتريدية بنورهم عدوى البحث الفلسفي المحيط بهم ، فأدخلوا عن الفلاسفة شيئاً من منهجهم ونظرياتهم ، وكان لمنطق أرسطو شأن في جلدتهم وناقشاتهم . والكلام النفسى الذى قال به الأشعرى يقترب من قول أفلاطون : إن التفكير كلام ذهنى . وكبار الأشاعرة اللاحقون ، أمثال إمام الحرمين والغزالي والرازي يعدلون فلاسفة ، كما يعدلون متكلمين . وفي كلام أبي منصور الماتريدى مسحة فلسفية واضحة ، وقد أخذ بقدر من المصطلحات الفلسفية السائرة .

وإذا كان المعتزلة والأشاعرة قد تأثروا بشيرهم ، فإنهم أثروا أيضاً فيمن حولهم من فرق ومدارس مختلفة ؛ وسنبين في الفصل التالى إلى أى مدى ارتبط بهم الشيعة وأخذوا عنهم ، وسنشير فيما بعد إلى الصلة بين الفكر الكلامي وفلاسفة الإسلام . وعرضنا من قبل لتأثر القرائين والرّبانيين من اليهود بآراء المعتزلة . ودخل الأشاعرة في حوار مع الطوائف المسيحية المشرقية ، وعقدت لذلك حلقات شهدا الأمراء والرّؤساء ، ولأبى قرّة ( ٢٠٤ = ٨٢٠ ) ويحيى بن عدى ( ٣٦٢ = ٩٧٣ ) مواقف مشهورة مع بعض كبار المفكرين المسلمين ، وصافر الباقلاقي على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقدش رجال الدين هناك . وإذا كان المعتزلة قد عتوا بالردّ على التنوية ، فإن الأشاعرة شغلوا كثيراً بالردّ على الملائكية والنساطرة واليعاقبة . وفي تهديد الباقلاقي ، وإرشاد إمام الحرمين نماذج مطوّلة من ذلك . ونرجح أن شيئاً من هذا قد انتقل إلى مسيحيي القسطنطينية . وسبق لنا أن أشرنا إلى أن القديس توماس الأكويني عارض مفكرى مبدأ السببية ورد عليهم ، ورجّحنا أنه صوّب في ذلك إلى الأشاعرة وإن لم يصرح باسمهم . وقد يكون في لاهوت القرن الوسطى المسيحية شيء من الدراسات الكلامية الإسلامية ، ولكنه تأثر خاصة بالمشائية العربية .

## الفصل الخامس

### الشيعة

من أقدم الفرق الإسلامية ، وإذا كان حق على في الخلافة هو أساسها ، فإن القول بذلك يصعد إلى يوم السقيفة . وفي هذا اليوم كان بين المسلمين من يرى أنه أحق بها ، لأنه أول من أسلم ، ومن أكثر المسلمين بلاءً وجهاداً في سبيل الله ، وتربطه بالنبي وشائج شتى . ولكن لم يترتب على ذلك آثار عملية ، وفصل عمر في الموقف بأن بايع أبا بكر . ولم يحضر على هذا الاجتماع لاشتغاله بتجهيز الرسول وإعداد العدة لدفنه ، ولعله لم يرض عن البيعة لأبي بكر حين علم بخبرها . ثم انتهى به الأمر إلى مبايعته ، كما بايع صاحبيه من بعده : عمر وعثمان وسارت شئون المسلمين في طريقها سيراً طبيعياً ، وبخاصة في عهد أبي بكر وعمر اللذين لم يعبرا العصبة القبلية أي التفات ، وكانا مثلاً حياً للعدل والإنصاف .

### نشأتهم :

من الخطأ أن تحدث في هذه المدة عن تحزب واضح أو ظهور فرق تناصر هذا أو ذاك ، ويوم أن قامت الفتنة الكبرى على أثر مقتل عثمان ، ظهر التحزب سافراً ، فالتفت جماعة حول علي وآخرين حول معاوية . ولم يتول على الخلافة عن إجماع ورضاً تام ، بل طالبه فريق بدم عثمان لأنه لم ينشط في الدفاع عنه ، أولاً لأنه لم يتبع قطعه ، ووقف الأمويون في وجه الهاشميين . وأخذ أنصار علي يلتفون حوله ، وصبرتهم الخصومة وصفتهم الحروب . وعلى أثر معركة صفين والتحكيم اتسع الخرق ، وانشق منهم على علي من انشق وهم الخوارج ، وبق حوله من أيديهم وانصروه ، وهؤلاء هم البلويون الأول فرقة الشيعة ، وإن كان لم يثبت أن الكلمة أطلقت عليهم منذ ذلك التاريخ . وكان التقابل واضحاً بين الخوارج والشيعة ، ينكر الأولون خلافة علي بعد التحكيم ، ويؤيدون الناس عليه . ويتمسك به الآخرون ، ولا يرين أحداً أحق بالخلافة منه ، ويدافعون عنه بقوة ، وإن لم يخلصوا دائماً في هذا الدفاع .

وكان الطرفان من خصم بني أمية ، الذين شنوا عليهما حرباً شعواء . ولا شك في أن معركة كربلاء ومقتل الحسين ( ٦١ هـ ) ، وهو من أكبر الأحداث السياسية والروحية في الإسلام ، قد أوجع نار الخصومة ولا تغرس أنصار العلويين ضغناً وحقدًا . وتلاه خروج زيد بن علي ( ١٢١ هـ )

على هشام بن عبد الملك ، وخروج أخيه يحيى (١٢٥ هـ) من بعده ، وقتلها والتمثل بهما . ولم يكن بطش العباسيين بالعلوين أقل من بطش الأمويين ، لا سيما وهم أقرب إليهم وأعرف بأسرارهم ، وقامت دعوتهم في قسط كبير منها على أكتافهم . وإزاء هذه المطاردة المستمرة لم ير الشيعة بداً من أن يلجئوا إلى التقية . فكوّنت منهم جماعات سرية ، ونظمت دعايات خفية ، واستعانوا بالدرس والبحث . واتصلوا بالثقافات المختلفة ، وأخذوا عنها ما أدخلوا ، وأدخلوا على الدين ما أدخلوا . واستطاعوا أن يجمعوا طائفة من التعاليم والآراء التي كانت أساس التحزب والطائفية . وقُدِّر لهم إبان ضعف الدولة العباسية أن يصلوا إلى الحكم ، وقامت لهم دول شرقاً وغرباً ، على رأسها الدولة الفاطمية .

### أهم فرقهم :

لم يكن غريباً أن ينقسم الشيعة إلى فرق وطوائف ، فقد كانوا أخلاقاً من الأجناس والشعوب ، لهم ميول متباينة ويواضع مختلفة ، هذا إلى أن الأحداث السياسية وتلقفهم ببعض الأئمة كانت سبباً في انقسامهم . فكان منهم الغلاة والمتطرفون الذين زعموا تقديس الأئمة إلى حد القول بنبوة على أو تأليه كما صنع السبائية ، وغالوا في الطعن على مخالفينهم إلى حد ريبهم بالكفر ، وتدع هنا هؤلاء الغلاة جميعاً جانباً . ومنهم المعتدلون الذي وقفوا عند المطالبة بالخلافة ، ملئين أن علياً وأبناءه أحق من غيرهم . ومن أهمهم فرق ثلاث نفق عندها ، وهي الزيدية ، والائتاعشرية ، والإسماعيلية ، ولا يزال لهم أنصار ومؤيدون في العالم الإسلامي حتى اليوم .

### الزيدية وفكرة الألوهية :

الزيدية هم أتباع زيد (١٢٢ = ٧٤١) بن علي بن الحسين الذي عرف بالشجاعة وسعة العلم وقوة الحجة ، وانتهت به شجاعته إلى الموت في سبيل دعوته ، وبقى أتباعه يعملون من بعده حتى يجتاحوا في بعض البقاع كطبرستان ، واليمن ، وبلاد المغرب ، ولا يزال منهم عدد كبير في بلاد اليمن إلى اليوم ، وفي المناطق الجبلية بوجه خاص . والزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وأقربهم إلى أهل السنة ، يسلمون بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر ، وإن ساقوا الخلافة في أولاد فاطمة من الحسن والحسين . لا يقولون بعصمة الأئمة ، ولا يقبلون القول باختصاصهم . ويشترطون فيهم التفقه في الدين والقدرة على الاجتهاد ، ويميزون إمامة المفضل . ولا يأخذون بالتقية . يدعون إلى الخروج في سبيل الله لإحقاق الحق والمطالبة بالخلافة . عَنُوا خاصة بالفقه والحديث ، وكان منهم أئمة مجتهدون .

وفيما يتعلق بمشكلة الألوهية ، يظهر أنهم كانوا في البداية أقرب إلى السلف ، وإن تعلمد إمامهم لواصل بن عطاء ، وقد أخذت عليه هذه التلمذة ، لأن واصلاً جَوَزَ الخطأ على جدّه على كرم

الله وجهه (١) . قال جمهورهم إن الباري شيء لا كالأشياء ، ولا تشبه الأشياء ، وإنه عالم بعلم لا هو ولا غيره ، وقادر بقدرته لا هي ولا غيره (٢) ، وتلك عبارات رددتها بعض السلف في القرن الثاني للهجرة . ولا يوصف الله بالقدرة على الظلم ، لأنه يستحيل عليه أن يظلم ، ويجب أن نقف في صفاته عند ما جاء به الخبر (٣) . ونحن نعلم أن بعض معتزلة بغداد انضموا إلى الزيدية ، ثم قلد بصريين كبيرين أن تسود تعاليمهم لديهما . وهما الجبائيان أبو علي وأبو هاشم . وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الاعتزال منذ القرن السادس الهجري لم يجد له ملجأ قوياً إلا عند زيدية اليمن ، وعن طريقهم استطعنا أخيراً أن نكشف عن مصادر هامة للفكر المعتزلي . وفكرة الألوهية عند زيدية اليمن المتأخرين معتزلية خالصة .

### الإثنا عشرية وفكرة الألوهية :

الإثنا عشرية إحدى شيعتي الإمامية التي تصعد إلى عليّ كرم الله وجهه ، وتنسب إلى محمد المهدي في سلسلة جعلتها اثنا عشر إماماً ، هم على التوالي : علي ( ٨٤٠ ) ، وابنه الحسن ( ٨٥٠ ) ، والحسين ( ٨٦١ ) ، ثم علي زين العابدين ( ٨٩٤ ) ، ومحمد الباقر ( ١١٣ ) ، وحضر الصادق ( ١٤٨ ) ، وموسى الكاظم ( ١٨٣ ) ، وأبو الحسن الرضا ( ٢٠٢ ) ، ومحمد الجواد ( ٢٢٠ ) ، وعلي الهادي ( ٢٥٤ ) ، والحسن العسكري ( ٢٦٠ ) ، ومحمد الذي اختفى عام ( ٢٦٠ ) وهو المهدي المنتظر . وقد استنوا سنة التقية والعزلة السياسية ، وفكرة المهدي المنتظر من ثمار ذلك . ومع هذا لم يسلموا من بطش الأمويين والعباسيين ، واستمروا يقاومون ومجاهدين ، ويمثلون اليوم المذهب الرسمي للدولة في إيران ، ولم في العراق ولبنان أنصار ومؤيدون يبلغون عدة ملايين .

والإمامة عندهم في مستوى النبوة ، والإمام حجة الله في أرضه ، يتلقى الوحي ، ويفسر النصوص الدينية ، ويرسم للمؤمنين السبيل . وهو معصوم من الخطأ ، وحكمه لا يرد ، ومن خرج عليه حُكِّ قتلته . والإمامة وراثية ليست في متناول الجميع ، ولا تتحول الأرض من إمام يقيم العدل وينشر الدين (٤) . فهم يقولون إن الأئمة كالأنبياء معصومون ، لا تصدر منهم صغيرة ولا كبيرة ، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان ، وأثارت بذلك مشكلة العصمة في الإسلام ، ولم تكن معروفة في عهد الصحابة والتابعين ، وسبق لمرآن قال في صحاحه : « أخطأ عمر وأصاب امرأة » . وأخذوا بالتقية التي طبقها علي زين العابدين ( ٦٣ ) في حصار المدينة ، وعلوها أسامياً في حياتهم ،

(١) الشهرستاني ، مال ، ١ ، ص ٢٠٨ .

(٢) الأشمري ، مقالات ، ١ ، ص ٧٠ .

(٣) للصدر السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٤) الكليني ، أصول الكافي ، إيران ١٨٦٥ ، ص ٨٧ - ١٢٨ .



فإذا أراد الإمام الخروج على الحاكم وضع لذلك تديراً خاصاً كحه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة ، وإذا أحسوا عدواناً أظهروا تقية غير مايطنون . وآمنوا بالرجعة وعودة المهدي المنتظر ، فكانوا يزعمون أن إماماً من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أوموته . وأخيراً كانوا يستبشرون - على عكس الزيدية - الطعن في الشيخين والبراءة منها ، ولعلهم سموا الرافضة من أجل ذلك ، لأنهم رفضوا خلافة أبي بكر وعمر ، وهي تسمية ردها أهل السنة ولم ترق لدى الشيعة . وكل تلك آراء قال بها المتأخرون ، ولم تعرف لدى الأئمة الأول ، ولم يثبت أن حنفراً الصادق - وهو الذي يهزى إليه كثير منها - قد قال بها ، بل على العكس استنكرها ، كما استنكرها أئمة آخرون <sup>(١)</sup> .

وللأئمة عشرية متكلموهم ، ومن أوائلهم هشام بن الحكم (١٩٨ = ٨١٤) الذي عاصر أبا الهذيل ، واشترك معه في جدل طويل <sup>(٢)</sup> . وكان حاضراً للبيعة قوى الحجة ، قال بآراء أثارت عليه نقداً من جوانب مختلفة . عرض لما عرض له معاصروه من مشاكل كلامية ، كالأسماء والصفات ، والصفة والعرض ، وعلم الباري وإرادته وحركته <sup>(٣)</sup> . كان يقول بالتجسيم ، واهتم فيه إلى آراء كلها غلو وخرابة <sup>(٤)</sup> . وقد أنكرها الشيعة المتأخرون ، واستبعدوا أن يكون هشام قال بها ، لأنهم مالوا إلى مذهب المعتزلة .

ويظهر أن موقف الأئمة عشرية من مشكلة الألوهية مر بأدوار مختلفة ، فكان أئمتهم الأول ، وبينهم جعفر الصادق ، يتفرون من المشاكل الكلامية ، ويسلمون في تفويض - أو في شيء من التأويل - بما جاء في الكتاب والسنة من أسماء الباري وصفاته <sup>(٥)</sup> . ثم جاءت مدونة هشام بن الحكم ، وقد سرت إليها أفكار أجنبية من تشبيه وتجسيم ، فاعتنقتها وعارضت بها المعتزلة الذين رفضوا نظرية الإمامة الشيعية ، واشتبهت معهم في خصوبة طولية . ولكن لم تلبث السياسة أن قربت مسافة الخلاف بين الطرفين ، فاقترب الأئمة عشرية على أيدي البويعيين من المعتزلة ، وقالوا معهم بالتنزيه والتجريد ، ومن متكلميهم في هذه المرحلة الشيخ المفيد (٤١٣ - ١٠٢٢) صاحب تهذيب الأحكام . ثم اختلط الكلام عندهم بالفلسفة على أيدي نصير الدين الطوسي (٦٧٣ = ١٢٧٧) مجاراة للتطور العام ، وبالتصوف على أيدي الشيخ الآمل (٧٨٧ = ١٣٨٧) صاحب جامع الأسرار وصنيع الأنوار . فلد الأئمة عشرية المتأخرين نجد أفكاراً معتزلية معادة من القول بأن الصفة عين الذات ، وأن القرآن مخلوق . وينكرون الكلام النفسي ، وروية الله بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ويتروهنه تعالى عن أن يصدر عنه الشر .

(١) محمد كامل حسين ، طائفة الإسماعيلية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٠ .

(٢) ابن التديم ، الفهرست ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٣) الأشمري ، مقالات ، ص ١٠ ، ص ٣٣ ، ٣٧ - ٣٨ ، ٢٢٢ .

(٤) لمصدر السابق ١٠ ، ص ٣٩ - ٣٣ ، ٢٠٧ - ٢٠٨ ، البغداد ، الفرق ، ص ٤٨ - ٥٠ .

(٥) جعفر الصادق ، مستد الإمام جعفر الصادق ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١٠ ، ٣٦ ، ٤٧ ، ٧٠ .

### الإسماعيلية وفكرة الألوهية :

الإسماعيلية هي الشُعبة الثانية من الإمامية ، وقد اختلفت في نشأتها وسبب تسميتها ، ومدى صلتها بجعفر الصادق ، وعُدَّت تارة من الغلاة ، وأخرى من المعتدلين . ونرجَّح أنها تنسب إلى إسماعيل ( ١٤٥ = ٧٦٢ ) الإمام السابع والابن الأكبر لجعفر الصادق . ويظهر أنه لم يكن لها شأن في عهد إسماعيل نفسه ، ولم تبد اتجاهاتها إلا بعد موته بنحو مائة سنة ، ولم تعرف نسبتها إليه إلا متأخراً . وقد ربط بسلسلة من أئمة جاءوا بعده واستروا ، لأنه لم تتوفر لديهم قوة تمكنهم من مواجهة أعدائهم ، وشعابوا في « دورالستر » هذا ، الواحد تلو الآخر ، إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدي ( ٢٢٢ = ٩٣٤ ) مؤسس الدولة الفاطمية . وقد مهد لهذه الدولة حمدان القرمطي ( ٢٧٦ = ٨٩٠ ) ، وفتح عنها الدروز أتباع دُرُزَي ( ٤٠٢ = ١٠١٢ ) تلميذ الحاكم بأمر الله ، والحشاشون أتباع الحسن بن الصباح ( ٤٧٦ = ١٠٩١ ) ومثلوا الإسماعيلية التزارية . وللإسماعيلية عدَّة أسماء ، أهمها : الباطنية ، لأنهم قالوا بالإمام المستر أو الباطن ، أو لأنهم يرون أن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزِيل تأويلاً (١) . وعموا التلصيفية أيضاً لأنهم يطلون الرأى ، ويدعون إلى التعلم والأخذ عن الإمام المصموم (٢) ، وقد دفع هذا جولدستير إلى أن يمدَّهم من أنصار التقليد (٣) . ولم حالياً أتباع مؤيديون في فارس ، وأواسط آسيا ، وأفغانستان ، والهند ، وعمان ، والشام ، وزنجبار ، وتيجانيقا . وتولى أخيراً أغاخان ( ١٩٥٧ ) زعامتهم ، وانتقلت الزعامة إلى أعقابهِ من بعده .

أخلوا مبدأ الثقة كالأئمة عشرية ، وطبقوه في سعة . وكانوا أساتذة في التنظيم السرى ، واستباحوا القتل غيلةً ، وسلَّكهم محل نقد وملاحقة شديدة . لجأوا إلى العنف أحياناً ، وعالوا في الأرض فساداً ، وخاصة على أيدي القرامطة والحشاشين . وقالوا بالوراثية الروحية ، فصبَّح المَدْعُوُّ أبناً روحياً للداعي ، ويرتبط به بعلاقة لا تقل عن رابطة الدم . وتفتنوا في الدعوة ، ونظموها في درجات متلاحقة ، لا يتسلَّ الطالب من درجة إلى أخرى إلا بإذن من الدَّاعي (٤) . والدعاة أنفسهم مراتب ، على رأسهم النبي الذي يبلغ الكلام المنزل ، وهو الناطق ، ويليهِ الإمام الذي يؤوِّل هذا الكلام ، وهو « الأساس » أو الرُصَى ، ومحمد هو الناطق وعلى هو الأساس . يليهما الحجة الذي يثبت صدق رسالة الأساس ، ويعدُّه الدَّاعي ، وهكذا . والدعاة كثيرون موزعون على العالم جميعه ، ويشرف على كل مجموعة داع كبير أو داعي الدعاة ، ويدخل إخوان الصفاء

(١) التزالي ، لمصالح الباطنية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧ .

(٣) عبد الرحمن بدوي ، تصدير لمصالح الباطنية .

(٤) التزالي ، لمصالح الباطنية ، ص ٧٧ - ٧٣ .

في هذا التنظيم . وعلى عهد الفاطميين كان في القاهرة معاهد لإعداد هؤلاء الدعاة ، والأزهر نفسه أنشئ أساساً للدرس التعاليم الإسماعيلية ونشرها . وينبغي أن يكون الداعي فلناً ذكياً ، صحيح الحس صادق القرامة (١) . ويظهر أن الدعاة كانوا يحتلون لدعوتهم بمواضع شتى من تشكيك وتعليق وتدليس ، واستطاع الغزالي أن يشرح طرقهم في وضوح (٢) . ولم يفهم أن يستعينوا ببعض وسائل الإغراء من طعام وشراب ، وصحاح أنس وغناء ، وملازمة طويلة بين الداعي والمستجيب ، وكل ذلك في ستر محكم وخفية تامة ، شأن الجماعات السرية على اختلافها . واستعانوا بالتأويل الباطني الذي اشتهروا به وتفننوا فيه ، وهو لا يخلو من تشويق وإغراء ، ولكل شيء عندهم سر ، وتوسعوا في أسرار الأعداد ، وبخاصة عدد ٧ ، ولعلمهم سمو السبعة من أجله (٣) . ولانقضت السرية أن يخفوا كتبهم ، وأن يقدموا تعاليمهم بقدر ، ولا يزالون يلتزمون ذلك إلى اليوم . ولهم مؤلفات كثيرة بقيت مخطوطة ، ولم يفتح فيها باب النشر إلا أخيراً على أيدي من وقفوا على أسرارها ، أمثال محمد كامل حسين وعلى أصغر فيضى .

لا شك في أن الإسماعيلية من أكثر الشيعة درساً وبحثاً ، شاموا أن يفلسفوا تعاليمهم ، ففلسفوا معها العقيدة الإسلامية كلها ، وأدخلوا عليها كل ما وقفوا عليه من أفكار أجنبية ، بين شرقية وغربية ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة . وفلسفتهم خطرها ، لأنها لم تقف عند الخاصة بل امتدت إلى العامة في طرق سرية دقيقة ، ولريد تلقينها للشباب في سن مبكرة . وبدت وكأنها فلسفة هدامة ، تبث عليها نوايا سيئة ، وترتبت عليها نتائج خطيرة من بلبلة الأفكار ، والتحلل من القيود الدينية واستباحة الحرم ، والاضغاثات الفردية لمن وقف في طريقها وكشف سترها . ومنذ القرن الرابع للهجرة تصدى للرد عليها كثيرون ، لافرق بين سنين ومعتزلة ، بل بعض الشيعة أنفسهم . ويوم أن اشتد خطرها في آخريات القرن الخامس الهجري هجم عليها الغزالي هجوماً عنيفاً في صدق وإخلاص ، ووضع في ذلك كتباً ورسائل متلاحقة وصل إلينا بعضها ، وفي مقدمتها كتاب فضائح الباطنية الذي صوب بوجه خاص إلى خطر مسألة التعليم من الإمام المعصوم .

وتقوم فلسفتهم الإلهية على أساس أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية ، وليس لهذه الذات صفات ، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذي أبدعه الله ، وفي وسعنا أن نعرف العقل المبتدع لا الباري المبدع (٤) . فهم بهذا أشد تعظيلاً من المعتزلة ، وإن حاولوا أن يدفعوا هذه الشبهة عن أنفسهم (٥) . وعن العقل صدرت النفس الكلية ، وعن

(١) للمصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) للمصدر السابق ، ص ٢٤ - ٣٧ .

(٣) النعمان بن محمد أساس التأويل ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٣١ - ٣٢ ، ٤٦ ، ٦٠ .

(٤) الكرمانى ، راحة العقل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٦ ، ٥٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

هذه صدرت المادة ، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والنباتات . فقال الإسماعيلية بالفيض أو الصدور ، على نحو ما صنع الفارابي وابن سينا ، وفسروا الخلق تفسيراً فلسفياً لا يتلاءم مع قدرة الله وعظمته ، ولا يخفف من هذا في شيء أن تستبدل بكلمة الفيض أو الصدور كلمة الإبداع لأن مؤداها واحد . وواضح أن الإسماعيلية يلتقون في هذا مع فيلسوفى الشرق الكبيرين ، ولذا كانت الحملة عليهم جميعاً مشتركة . ولم يبقوا عند هذا ، بل شاءوا ، أن يربطوا مراتب دعوتهم بمراتب الوجود ، فالناطق في العالم الأرضي يقابل العقل الأول في العالم العلوي ، والأساس أو الوصي يقابل النفس الكلية ، وهكذا . ويعتقدون أن الوحي لا ينقطع لأنه فيض من الناطق على الوصي والأئمة <sup>(١)</sup> ، وفي هذا ما يؤذن بالحلول الذى أنكره المسلمون ، وقد أكدوه بنظرية « النور المحمدي » وإن حاولوا جاهدين أن يدعوا عن أنفسهم هذه الشبهة .

• • •

### حكم وتقدير :

تفاوت الشيعة في ميولهم وتحزبهم ، فتعددت فرقهم وتنوعت مذاهبهم . ولكنهم جميعاً اختلفوا مع أهل السنة ، وأخذوا أكبر انشقاق في الإسلام . غلبته في البداية الحروب والأطماع السياسية ، وتمهيدته فيما بعد الحزبية والطائفية ، وقدر له أن يعمر إلى اليوم ، ولا تزال ناره تتأجج من حين لآخر . ولا نزاع في أن أسبابه الأولى زالت من قديم ، وأصبح نظام الخلافة في خبر كان ، ولم يبق محل لوصي أو إمام ، والمهدي المنتظر حلم الجاهلاء والضعفاء . وهل من سبيل لأن نتحدث عن حكومة تيوقراطية في عصر أولع الناس فيه بالقومية والديمقراطية والجمهورية الشعبية . قد يكون لبعض التيارات السياسية أو الروحية شأن في استمرار هذا الخلاف وتغذيته ، وكثيراً ما يحاول المرء أن يخفي أهدافه ومطامعه الذاتية وراء ستار ديني أو طائفي . وجدير بنا أن نذكر أن هذه الفرقة أصبحت غير مفهومة ، وأن قوة المسلمين في أممهم وجمع كلمتهم ، وللماضي حكمه وللحاضر سلطانه ، ولا تكاد توجد اليوم مسافة خلف كبيرة بين الكاثوليكية والبروتستانتية . وقد تأبعت فكرة الألوهية عند الشيعة سير البحث الكلامي في الإسلام ، فكان أئمتهم الأول أقرب إلى السلف ، وأبعد عن الجدل النظري ، وأرغب في التسليم بما جاء في الكتاب والسنة دون بحث أو تعمق . ثم سرت إليهم عدوى المدارس والفرق الأخرى ، فعارضوا المعتزلة زمناً ، ثم عادوا فانتبسوا كثيراً من آرائهم ، لافرق في ذلك بين زيدية واثنا عشرية . وتقوم فلسفة المعتزلة الإلهية

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

- كما قلّنا - حل التوحيد والتنزيه ، وقد تنحو أيضاً منحى التجريد والنظر العقل الخالص . وقد أوغل الإسماعيلية في ذلك وبالغوا فيه ، وفلسفوا فكرة الألوهية فلسفة دقيقة وعميقة قديستسيغها الخاصة ، ولكنها لاتلائم العامة في شئ ، وكانت محل نقدٍ ومعارضةٍ شديدين . والإسماعيلية يرجع عام أقرب إلى العلماء والقلامفة ، وبينهم وبين المصوّفة المتكلمين وشائج شتى .

## الفصل السادس

### التصوف

التصوّف سلوك وشعور : سلوك يتجنب الشهوات والملذّات ، ويرمى إلى طهارة الجسم وصفاء النفس ، وشعور بالغبطة والسعادة ، إذا ما وصل المرید إلى تلك الطهارة وهذا الصفاء . وهو أيضاً عمل وتأمل : عمل يقوم على المجاهدة والمجاهدة ، وصيام النهار وقيام الليل ، وبذل النفس والمال في سبيل طاعة الله . وتأمل يؤثّر الخلوة والوحدة ، ويتدبر في آيات الله وأسرار الكون ، ويمجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن . وهو أخيراً فَعْدٌ ووجود : فَعْدٌ للعاجل ووجود للآجل . فَعْدٌ للفاني ووجود للباقي ، فقد للعبد وجود للرب . والتصوّف في اختصار سلسلة من الأحوال والمقامات ، يسلم بعضها إلى بعض ، فيبدأ المتصوّف بتطهير نفسه ، كي يصبح أهلاً للتخلّي ، ولا يزال يرقى حتى يحس بالله في قرارة نفسه ، ويقرب منه كل القرب . ولم تتكوّن الدراسات الصوفيّة في الإسلام دفعة واحدة ، بل نمت وتطورت على مرّ الزمن ، ومرت بمراحل متلاحقة .

#### أدوار التصوف الإسلامي :

مرّ التصوف الإسلامي بعدة أدوار ، بدأ أولاً في صورة من النسك والزهادة ، فبهجر المراء الدنيا ، وبتجه نحو الآخرة ، ويستمسك بالطاعات والقربات . وقضى متصوفو الإسلام على هذا نحو قرنين ، وزهاد الصدر الأول كثيرين ، نذكر من بينهم الحسن البصري ( ١١٠ = ٧٢٨ ) على رأس زهاد البصرة ، وإبراهيم بن أدهم ( ١٥٩ = ٧٧٦ ) على رأس زهاد بلخ ، وراعية الدنوية ( ١٨٥ = ٨٠١ ) على رأس زاهدات النساء . وحاول هؤلاء العباد أن يتزوّجوا بزى خاص ، فلبسوا الصوف ، وأن يتخلّوا للعبادة أماكن منزلة عن الناس ، على غرار الأديرة والصوامع - ولا يكاد يخرج التصوف في هذه المرحلة عن ضرب من السلوك والقدرة العملية ، التي ترمي إلى طهارة الروح والجسد . فهو لا يعني كثيراً بدرس أو بحث ، ولا يحاول وضع نظرية ولا نشر فكرة .

ثم أخذ المتصوّفة في مرحلة تالية يدرسون ويبحثون ، فاجتهدوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها ، ويبينون أحوالها ومقاماتها ، فتحلّثوا عن العشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والحب والوجد ، والغنية والمضور ، والفناء والبقاء ، وتعلّقوا بالحبّ الإلهي أيّما تعلق . وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية . وظهرت ثمار ذلك في القرن الثالث الهجري على أيدي المحاسبي ( ٢٤٢ ..

(٨٥٧) وذى النون المصرى (٢٤٤ = ٨٥٩) . وانضم إليهما أبو يزيد البسطامى (٢٦٠ = ٨٧٤) الذى عُيِّ بحال القضاء ، وبهى أسمى مرتبة يصل إليها المريد ، فتكشف له الحجب ، ويسمو إلى مرتبة القميص والإلهام ، ووضع بذلك دعائم نظرية الاتحاد التى تمتد قمة التصوف الإسلامى وغاية الوصول إلى الله .

وقد قام على هذه النظرية رجلا ن ، شغلا بها ولا ينقض القرن الثالث الهجرى ، وهما الجنيد والحلاج . فيذهب الجنيد (٢٩٨ = ٩١٠) إلى أن المتصوف قد يصل إلى درجة يتحد فيها بخالقه ، وتتلاشى شخصيته فى الذات الإلهية . فيصعد إلى عالم النور ، وتتكشف أمامه المغيبات ، ويحتمل إلى جلسائه أنه حاضر وهو غائب ، وأنه قريب وهو بعيد . وغالى الحلاج (٣٠٩ = ٩٢٢) فى هذه النظرية ، واتخذ من نفسه وسيلة لإثباتها . فنادى بحلول الآلهوت فى الناسوت ، وزعم أن الولى قد يصبح الدليل الحى على الله ، بحيث يصبح « هو هو » . وانتهى به الأمر أن قال : « أنا الحق » ، تلك القول التى أدت إلى سجنه وأودت بحياته . وباختصار يمثل القرن الثالث والرابع العصر الذهبى للتصوف الإسلامى .

وفى إثارة هذه المسائل الدقيقة ما زاد الصوفية عناية بالأبحاث العقلية ، وما وجههم لأن يكونوا فلسفة خاصة بهم ، وظهر بينهم فى الدور الثالث رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة ، وعلى رأسهم السهروردى المتوفى (٥٨٦ = ١١٩١) ، وصحبي الدين بن عربى (٦٣٧ = ١٢٤٠) صاحب مذهب وحدة الوجود ، وابن سبعين (٦٦٨ = ١٢٧٠) القائل بالوحدة المطلقة . وتابعهم جماعة من شعراء الفرس ، أمثال فريد الدين العطار (٦٢٧ = ١٢٣٠) ، وجلال الدين الرومى (٦٧١ = ١٢٧٣) ، وكلهم يرمى إلى أن يقيم التصوف على دعائم فلسفية . فكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة ، واختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . وفى القرنين السادس والسابع اكتمل التصوف الفلسفى .

### التصوف السنى :

لم يكن القول بالاتحاد الذى ذهب إليه الجنيد ليرضى أهل السنة ، لأنه يؤدى إلى الاشتراك فى ذات البارئ جل شأنه - ولم يرضهم أيضاً القول بالحلول الذى نادى به الحلاج ، لأنه يلحق المكانية والجسمية به تعالى ، وقد أشار الأشعرى إلى هذه الآراء الغريبة <sup>(١)</sup> . ولم يتردّد الأشاعرة فى رفض الاتحاد والحلول معاً ، ولم يقبلوا من التصوف إلا ما اتصل بالزهد والتسكع ورياضة النفس ، وعلى رأسهم أشعرى صوفى كبير هو القشيرى (٤٣٧ = ١٠٤٥) . وأبدىهم الغزالى فى ذلك كل التأيد ، وبخاصة فى كتابه الإحياء ، وللقهدة من الضلال . فلم ينكر التصوف فى أساسه ، بل قرّر أن هناك عالمين : عالم الظاهر ، وعالم الباطن . وإذا كانت الحواس وسيلة إدراك الأول ،

(١) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ص ٢٨٨ .

فإن الفيض والإلهام وسيلة إدراك الثاني . غير أن هذا الفيض لا يتم عن طريق اتحاد أو حلول ، وإنما هو ضرب من الكشف والمشاهدة ، ولون من المعرفة الذوقية ، يحدث في حال التزم أو البقطة لكل من أعرضوا عن الدنيا ، وتحلوا بأسمى الفضائل<sup>(١)</sup> . وقد انقسم المتصوفة تبعاً لهذا قسمين : معتدلين ومتطرفين ، سنيين وسننيين . فتصوف الحلاج ومن جاريه يجاوز دائرة الكتاب والسنة ، في حين أن تصوف القشيري والغازي يتفق مع تعاليم الدين . وكأنما قدر لأهل السنة من النجاح في ميدان التصوف ما قدر لهم في ميدان علم الكلام . وما إن بدأ القرن السادس الهجري حتى أخذ التصوف السني يعدو على التصوف الفلسفي ، وظهر في هذا القرن علمان من أعلام التصوف السني قدر لطريقتيهما نجاح كبير فيما بعد ، وهما عبد القادر الجيلاني ( ٥٦٢ = ١١٦٧ ) وأحمد الرفاعي ( ٥٧٨ = ١١٨٣ ) .

ولم يقف أثر الغازي عند القرن السادس ، بل امتد إلى القرون التالية ، واستمر التصوف السني يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة حتى غلبها ، وأصبحت له السيادة في أوائل القرن الثامن . ويتفق الصوفية المتأخرون مع الغازي في أن التصوف قبل كل شيء دراسة للسلوك ورسم للسيرة الفاضلة ، فلا حاجة به إلى نظريات فلسفية دقيقة ولا إلى أبحاث نفسية عميقة ، وكل ما يعتمد عليه إنما هو الطاعة والتقرب إلى الله ، والزهّد والإعراض عن الدنيا . وقد يصل الطامع بعبادته إلى ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبه ، ولم يكن غريباً أن نرى في القرون الأخيرة أمين يشرفون على الطريق ويتولون قيادة الأتباع والمريدين ، وفي وسعهم أن يصلوا إلى العلم اللدني . وانجذبت عنايتهم إلى الأوراد يلقونها وحلقات الذكر يديرونها ، وتعددت طرائقهم ، فرأينا بينها الشاذلية والنقشبندية إلى جانب القادرية والرفاعية ، واتخذت كل واحدة شعاراً يميّزها من الطرق الأخرى . وكان في أحاديث كراماتهم الدائمة ما حبب الخاصة فيهم ، ودفع العامة إلى الالتفات حولهم . وعلى الجملة عاد التصوف في هذا الدور الأخير إلى الصورة التي بدأ بها ، في شيء من المبالغة والاعتداد بالمظاهر والشكليات ، ولوع بالتحزب والطائفة . وقل أن نجد فيه بحثاً يجاوز آداب السلوك ومكارم الأخلاق ، ويخرج عن سرد بعض القصص والآثار ، هذا إلى جانب شروح وتعليقات على مصنفات المتصوفة السابقين ، كما صنع القاشاني ( ٧٣٨ = ١٣٣٨ ) والشعراني ( ٩٧٢ = ١٥٦٥ ) في شرحهما لابن عربي . وكان لا بد أن تنتظر إلى أوائل القرن العشرين لنرى فلسفة صوفية ، واعية ومجددة على أيدي محمد إقبال ( ١٩٣٨ م ) .

( ١ ) ندع هنا جانباً مسائل أخرى للغازي قد تتعارض مع هذا ، وفي مقدمتها « مشكاة الأنوار » ، ودون أن ندخل في بحث صحة نسبة هذه الرسالة إلى الغازي ، وقد أثير هذا من قبل على أيدي قنسك ومنجمويري رت ، نكتفي بأن نشير أولاً إلى أن الغازي باحث واسع المعرفة كتب في ميادين مختلفة ، وليس معنى ذلك أنه التزم بكل ما كتب ، ولهم ثانياً أن تصوفه الذي عرف ، وأخذ به الخلف هو تصوف « الإحياء » ، والمقلد من الضلال ، وهما دعامة التصوف السني .



### فكرة الألوهية :

لم يكن بُدَّ لتصوّف الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية ، والتصوّف في أساسه معنيّ وراء النور الأسميّ والحقيقة الأزلية . وللتصوّف في التاريخ قديمه وحديثه مؤلفون ، يؤمنون بروح الأرواح وقلّس الأقداس . وقد عاش متصوّفة الإسلام في جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العلوية ، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة ، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة . عاش شيخهم الأوّل في البصرة والكوفة وبغداد ، وكانوا على صلة بما يجري فيها من حركات فكرية . وبعد الحسن البصري بحث الجدل الأوّل للدراسات الكلامية والتصوفية ، وكان المحاسبي معتزلياً ، لم انتصر لأهل السنة وإن لم يسلم من معارضة الحنابلة . وقد أشرنا من قبل إلى محنة خراسان وما نال القشيري والأشاعرة منها ، وإلى أنّ الغزالي إمام في التصوّف والكلام معاً (١).

عالج المتصوّف مشكلة الألوهية على طريقتهم ، وهي لا تخلو من غموض . يلجئون إلى الرمز تارةً وإلى الإيهام تارةً أخرى ، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التي تتلام مع لغة الجذب والشطحات ، وفي « باب التوحيد » من « الرسالة القشيرية » نماذج كثيرة ، منها قول سهل بن عبد الله : « ذات الله تعالى موصوفة بالعلم ، غير مدركة بالإحاطة ، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا ، وهي موجودة بحقائق من غير حد ولا إحاطة » (٢) . ولاحظ ابن حنبل أنه لا يفهم المتصوّف ، لأنهم يتكلمون لغة لا عهد له بها ، وصرح ابن عربي بأنّه لا يفهم بعض عبارات الجنيد (٣) . ولعلهم في تردّدهم بين عالم الظاهر وعالم الباطن يرسلون أقوالاً قد تؤخذ بشيء من التناقض . وبعيننا أن نستخلص من ذلك أفكارهم الأصلية وآراءهم الخاصة .

ولا شك في أن المتصوّف تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم ، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة . واستعملوا بعض المصطلحات التي شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة ، كالمعنى والمبنى ، والجوهر والعرض ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفة ، والتجسيم والتجريد . وشاركوا الشيعة في بعض استعمالاتهم ، كما لم الظاهر وعالم الباطن ، والأقطاب والأوتاد . ولن نقف عند ما حاكوا فيه غيرهم ، فلا نعرض للمتصوّفة الذين رأوا في الألوهية رأى السلف ، أمثال الحسن البصري وإبراهيم بن أدهم ، ولا لمن رأوا فيها رأى الأشاعرة أمثال القشيري والمجدوي (٤٦٥ = ١٠٧٣) صاحب « كشف المحجوب » . وإنما نقصر حديثنا على وجهة النظر الصوفية ، ويمثلها رجلاّن : الجنيد ، وابن عربي . ولن نقف عند المتصوّفة الفلاسفة الآخرين ، لأنهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوّف ، وابن عربي نفسه خير من يعبر عنهم .

(١) ص ٥٢ .

(٢) القشيري ، الرسالة ، القاهرة ١٨٧٠ ، ص ١٥٩ - ١٦٢ .

(٣) أبو الملا عفيفي ، التصوّف ، الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١٣ ، ١٧٢ .

### الجنيد وتوحيد الشهود :

الجنيد (٢٩٨ = ٩١٠) شيخ معتزلة بغداد ، أخصبهم إنتاجاً ، وأعظمهم روحانية . وضع في التوحيد رسالة لم تنشر بعد<sup>(١)</sup> ، وعنى بمشكلة الألوهية ، وأقامها على أساس صوفي ، وربطها بنظرية المعرفة . والمعرفة عنده ذوق وجدان ، لا يعين عليها الحس ، ولا يوصل إليها العقل ، وإنما هي ضرب من الإشراق والإلهام .

ونظرية المعرفة باب هام من أبواب التصوف الإسلامي ، وأساس من أسسه الكبرى . وجه المحاسبي إليها النظر ، وتوسع الجنيد في شرحها ، وعرضها الغزالي في «المختل» و«الإحياء» عرضاً وافياً . والقلب عند المتصوفة أداة المعرفة ، فهو مركز الحب والإدراك ، أو بعبارة أخرى مركز الوجد والتجلى . متى صفت صفحته وانجلت غشاوته ، أصبح أهلاً للإدراك الذوقي والمعرفة اللدنية . وإدراك القلب مختلف عن إدراك العقل ، إدراك الأول معرفة ، وإدراك الثاني علم . والمعرفة في رأيهم أمهى من العلم ، لأنها حال من أحوال النفس ، وتجربة صوفية تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، وهي في اختصار كشف عن عالم الباطن ، في حين أن العلم يقف عند عالم الظاهر .

وهكذا تتم معرفة الله ، فهو لا يُرى بالحواس لأنه غير مجسم ، ولا يدرك بالعقل لأنه لا يرق إليه ، وإنما يعرف معرفة ذوقية مباشرة . لا تقوم على منطق ولا تعول على استدلال عقلي ، وإنما هي اتصال بالله وفناء فيه ، واتحاد معه . وهذا في رأى الجنيد هو توحيد الخواص ، أو توحيد الشهود الذى يتصل فيه العبد بالمحبوب الأعظم<sup>(٢)</sup> . ولا حاجة فيه إلى برهنة على وجود الله ، ولا إلى بحث عن صفاته . وفي هذا ما يميزه من توحيد العوام الذى يعنى بأمثال هذه الأمور ، ويسمى توحيد الاعتقاد<sup>(٣)</sup> . وقد مرّ الجنيد يقوم من المتكلمين بمفوضين في علم الكلام . فقال : ما هؤلاء ؟ فقبل : يتزهدون الله بالأدلة عن صفات المحدث وحاتم القصص ، فقال : « نقي العيب حيث يستحيل العيب عيب<sup>(٤)</sup> » . وفي وحدة الشهود ما يقود إلى وحدة الوجود ، وفي القول بالانحاد ما يؤدى إلى القول بملذهب وحدة الوجود ، وهذا هو ما انتهى إليه ابن عربى .

### ابن عربى ووحدة الوجود :

ابن عربى (٦٣٧ = ١٢٤٠) زعيم مدرسة ، وصاحب مذهب خاص ، وهو دون نزاع أكبر

(١) الجنيد - رسالة التوحيد ، مخطوط استاسبول ، شيد على رقم ١٣٧٤ .

(٢) التهانوى - كشاف اصطلاحات العلوم والفنون . كلكتا ١٨٦٢ ، ص ١٠٠ ، ص ١٤٦٨ .

(٣) أبو الملا عفيف ، التصوف ، ص ١٥٦ - ١٧٨ .

(٤) ابن خلدون - مقدمة ، ص ٤٠٨ .

متصوّق الإسلام الفلاسفة . قامت مدرسته في أوائل القرن السابع الهجرى ، وعمرت نحو قرنين أو يزيد . عرض مذهبه في كثير من كتبه ، وهو وفير الإنتاج . وقف عليه بوجه خاص كتابيه الكبيرين : « الفتوحات المكيّة » ، و « قصوص الحكم » ، ولأى من جرائه ما لاقى من عنت واضطهاد .

وهو يرى أن لا موجد إلا الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود كله ، ولا موجد سواه . « وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله ، ونحن إن كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به<sup>(١)</sup> » . وجوده تعالى فى غنى عن الدليل ، وكيف يصح التذليل على من هو عين الدليل . وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة ، فالله حقّ فى ذاته ، وتعلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات . « سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها<sup>(٢)</sup> » .

والواقع أن ليس ثمة خلق على نحو ما يذهب المتكلمون ، بل مجرد فيض ونيل ، فالوجودات كلها تجليات إلهية ، وتبهر عن صفات قدسية . فما وصّفنا البارى بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى<sup>(٣)</sup> . وما دام الأمر تجلياً فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعلّة أو غاية ، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، وينحصر لحتمة لا تخلف فيها .

هذه هى وحدة الوجود كما صورها ابن عربى ، ويلحظ فى هذا التصوير أن الألوهية معنى مجرد غير مشخص ، ولا يكاد يوصف ، وصفة الإله الوحيدة هى الوجود . وقد تضاف إليها صفة العلم ، ولكنه علم مقصور على ذات الله . وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة ، ولا يتماشى مع النصوص الدينية التى تثبت لله صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . ويظهر أن ابن عربى كان يتردد بين فكرتين : فكرة إله وحدة الوجود اللاتهاى المطلق ، وفكرة إله الكتاب والسنة الذى عُمى الأشاعرة بشرح صفاته وتحديدها ، ولكن غلبت عليه الفكرة الأولى التى لم ترض العامة ، وكانت موضع نقد واعتراض .

وتلتقى وحدة الوجود عند ابن عربى مع نظائرها فى التاريخ قديمه وحديثه ، وتمتّ على الخصوص بصلة إلى بعض الآراء التى عرفت فى الفكر الإسلامى . . ومنذ عهد مبكر قال الشيعة بالنور المحمدي الصادر عن الله رأساً ، وقد استمدت منه الموجودات جميعها . وذهب القارائى وابن سينا إلى أن الله هو الواجب الوجود بذاته ، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه . وقال بعض متصوّفة الإسلام بالاتحاد الذى يقود حقاً إلى وحدة الوجود ، وهما ممّا متلازمان عند البراهمة واليوزيين . وفى التاريخ الحديث نستطيع أن نعقد صلة بين آراء ابن عربى ولابسينوزا فى هذه الناحية .

(١) ابن عربى ، الفتوحات المكيّة ، القاهرة ١٨٧٦ ، ص ١٠ ، ص ٣٦٣ .

(٢) ابن عربى ، قصوص الحكم ، القاهرة ١٩٤٦ ، نص إدريسى .

(٣) ابن عربى ، الفتوحات المكيّة ، ص ٤٠ ، ص ٢٥١ .

## ابن عربي واسينوزا :

نلاحظ شبهاً كبيراً بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وفكرة وحدة الوجود عند اسينوزا (١٦٧٧) ، فهما يقرران معاً أن الله والعالم شيء واحد ، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره . وهذا العالم خاضع « لقانون الوجود العام » كما قال ابن عربي ، أو « لضرورة الطبيعة الإلهية » كما قال اسينوزا . فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله ، وكمال كله . ومن أوضح وجوه الشبه فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة « الطبيعة الطابعة » و « الطبيعة المطبوعة » من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً « الطبيعة الطابعة » التي قال بها اسينوزا ، والخلق يساوي أيضاً « الطبيعة المطبوعة » . ولعل الصوفي العربي كان أكثر توفيقاً في تبينه من الفيلسوف الهولندي ، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين . وقد استلقت هذا التلاقق بعض الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق « أن لدى ابن عربي كثيراً مما يذكّرنا باسينوزا »<sup>(١)</sup> وأشار ريفو في وضوح أكثر « إلى أن لدى اسينوزا تيارين : تأثر في أحدهما بالفكر اليهودي الوسيط ، وبالفكر الإسلامي من خلال »<sup>(٢)</sup> . ونحن نتفق مع أمين بسبوس على أن هذا التأثير قد تمّ فعلاً ، ولا سيما أن ابن عربي أسباني مواطن وعاصراً لابن ميمون (٥٨٢ هـ) ، وقد عاصر يهوداً أسبانين آخرين في عصر نشط في حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو إلى القشتالية ، ومن ههنا إلى اللاتينية ، ونرجح أن يكون قد نقل شيء عن مذهب وحدة الوجود لصوفي فيلسوف مسلم ، كان ملء سمع العالم العربي وبصره في القرن الثالث عشر الميلادي . ولا شك في أن اسينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفي اليهودي المتوسط ، نشأ في بيئة ثقافية ودينية متخصصة . فتعلم العبرية ، ودرس التوراة والتلمود ، وتتبّع آثار مفكرى اليهود في القرون الوسطى<sup>(٣)</sup> .

ونستطيع أن نقرّر أن ابن عربي واسينوزا كانا مؤمنين إيماناً عميقاً ، وإن اتهمنا بالإلحاد . كانا مؤمنين إيماناً عملاً قلوبهما ، فكانا يريان الله في كل شيء ، ولا يكادان يريان شيئاً سواه — كانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان ، فلا يفرقان بين موسى ومسيحي ، ولا بين مسلم وغير مسلم . ولا نزاع في أن فكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان ، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض ، وهي لهذا تلائم الصوفية والروحانيين . ترد كل شيء إلى الله ، ولا تدع لغيره مكاناً في العالم . ولكنها لم تسلم من نقد واعتراض ، فهي تكاد تلغى الكون ، ولا تفسر التغير ، ولا تحل

(١)

Nicholson, *Legacy of Islam*, London 1949, p. 226.

(٢)

Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris 1950 T. III p. 312.

(٣)

Asin Palacios, *Actes du XVI Congrès inter. des orientalistes*, Alger 1905, III, 79 - 150

(٤) إبراهيم مذكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا ، الكتاب الذهبي لابن عربي - القاهرة ١٩٦٩ . ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

مشكلة الواحد والمتعدد - وصعابها الدينية لا تقل عن صعابها الفلسفية ، فهي تقول إليه مطلق مجرد لا نهائي ، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده . ولكن أين الإنسان ، وأين مسئولياته وواجباته ؟ إن في القول بوحدة الوجود ما يقضى على الأخلاق والتكاليف .

\*\*\*

### حكم وتقدير :

يبدو من كل ما تقدم أن فكرة الألوهية عند متصفي الإسلام شبيهة بنظائرها لدى متصوفة المسيحية ، فهي تعتمد على الذوق والتجربة الشخصية ، وتقوم على أساس من الشعور والوجدان والاتصال المباشر . هي فكرة تنبثق من الباطن ، ويصعب نقلها إلى الخارج . يحس المتصوف بجمال الله وكماله إحساساً صادقاً ، ويعز عليه أن يصور ذلك على نحو ما يحس به ، وكل ما يملك أن يدعو الناس إلى الرجوع إلى أنفسهم لكي يعرفوا ربهم . ولعله من التوسع أن نسي هذا فكرة ، بل هو أقرب ما يكون إلى اللوق والوجدان . وبسكال ( ١٦٦٢ ) مثلاً ، كالجنيد ، لا ينشئ بالأدلة العقلية ، ولا يقف عند الأدلة النقلية لإثبات وجود الله . وإنما يرى أننا نعرف الله بقلوبنا ، والمعرفة القلبية مصدر الحقائق الأولى ، وأساس اليقين والإيمان<sup>(١)</sup> . ففكرة الألوهية كامنة في نفوسنا ، والإنسان في حاجة ماسة إلى قوة عليا يضرع إليها ويستعين به<sup>(٢)</sup>

ولهذه التجربة الصوفية أشباه ونظائر في الفكر المعاصر ، فهي تذكرنا بتجربة وليم جيمس ( ١٩١٠ ) الدينية ، وبهدس برجسون ( ١٩٤١ ) . فيرى الأول أن المرء في حياته الروحية ينصل بمقام أسمى ، فيحس في نفسه بقوة أعظم وثقة أتم ، ويشعر بنقطة وسعادة لا حد لها ، وكأنما تحولت شخصيته جملةً ، وأصبح شخصية أخرى<sup>(٣)</sup> . وهدس برجسون ضرب من المعرفة الصوفية ، والله عنده في غنى عن أن يبرهن عليه ، لأننا نحس به ، ونستمد الحياة منه . وما الحياة إلا اعتقاد في الله ، ومعرفته شعور بكل ما تقتضيه الحياة<sup>(٤)</sup> . والتطور الخائق الذي يقول به يقود إلى فكرة إله مريد خالق للمادة والروح ، و باعث للحياة في الأنواع والأفراد .

يبد أن فكرة الاتحاد أو وحدة الوجود لا تتماشى مع تعاليم الإسلام ، لأنها تخلط السواى بالأرضى والإلهى بالإنسانى ، أو تغفل الإنسان والعالم معاً . وكان الأشعرى معاصراً للجنيد والحلاج ، واستنكر ما ذهب إليه بعض النساك من حلول الله في الأجسام ، ومن أنه يرى في الدنيا ، ومن أنه

Pascal, *Pensees*, ed. Brunschwigg, p. 282.

M. Blondel, *L'action*, Paris 1937.

E. Bauroux, *W. James*, Paris 1911, p. 57.

Bergson, *Evolution creatives*, Paris 1907, p. 270.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

يمجوز عليه - جل شأنه - المماقة والمجالسة<sup>(١)</sup>. وقد أحس الجنيد وابن عربي أنفسهم ، كما  
أشرنا إلى ذلك ، بأن تصويرهما للألوهية لا يرضى عامة المؤمنين ، ففرق الأول بين توحيد الشهود  
أو توحيد المخاص ، وتوحيد الاعتقاد أو توحيد العوام<sup>(٢)</sup> . ووفق الثاني بين إله وحده الوجود ، وإله  
الكتاب والسنة<sup>(٣)</sup> . وهما يكن من أمر فليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق  
العقل ، ولغة القلوب شيء ، ولغة العقول شيء آخر

---

(١) ص ٦٩ .

(٢) ص ٧٢ .

(٣) ص ٧٣ .

## الفضل المستلج

### الفلاسفة

هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة ، وهي دون نزاع حلقة في سلسلة الفكر الإنساني أخذت عما سبقها ، وغذت ما جاء بعدها ، وفي وسعنا أن نتقّد صلات بينها وبين الفكر الفلسفي القديم من جانب ، والفكر الفلسفي المتوسط والحديث من جانب آخر . وقد نسمي المشائية العربية ، لأنها اعتدلت بأرسطو وعوّلت عليه ، وأخذت عنه وعنمن جاء بعده من مشائين . ولكن ليس معنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية ، بل بالعكس هي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة ، لها كيانها وقوّياتها وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة .

#### لغة الفلسفة الإسلامية :

مهد لها بيتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية في الإسلام ، أولهما بيئة المترجمين الذين غلّوا العالم الإسلامي بثّار الفكر القديم شرقاً كان أو غربياً . وثانيتهما بيئة الفرق الكلامية ، وبخاصة جماعة المعتزلة . ولا شك أن العرب أفادوا شيئاً من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة . ولكنهم لم يقتنعوا بذلك ، وحاولوا أن يأخذوا عن النصوص المكتوبة ، وأن ينقلوها إلى اللغة العربية . وظهرت بعض مترجمات عن اللغات الأجنبية في آخريات القرن الأول للهجرة ، ولكن حركة الترجمة الحقّة لم تبدأ إلا في القرن الثاني ، ولم تنشط إلا على أيدي العباسيين ، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول : المنصور ( ١٥٨ = ٧٧٥ ) ، والرشيد ( ١٩٣ = ٨٠٩ ) ، والمأمون ( ٢١٨ = ٨٣٣ )<sup>(١)</sup> . وعصرت نحو ثلاثة قرون ، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكّنوا من العربية كما تمكّنوا من اللغة التي نقلوا عنها . ومنهم من أجاد عدة لغات ، ومن كوّن مدارس لإعداد جيل جديد من المترجمين . وإلى جانب اطلاعهم الواسع ، منهم من تخصص في أبواب معينة من الثقافة ، كالطب ، أو الهندسة ، أو الفلسفة<sup>(٢)</sup> . وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات ، فنقلوا عن العربية والسريانية ، عن الفارسية والهندية ، عن اليونانية واللاتينية . وأعدّ لحفظ ما ترجموه دار خاصة ، هي « بيت الحكمة » .

Madkour, L'argan, p. 27 - 28.

Ibid, 29-34.

(١)

(٢)

وإنجهدت حركة الترجمة الإسلامية ، فيها انجهدت إليه ، نحو الحكمة والفلسفة ، فافتصلت بالثقافة الهندية الفارسية ، ونقلت عن البرهمانية والسمنية ، عن الزرادشتية والمزدكية والمناوية . وعُتبت خاصة بالفلسفة اليونانية ، فعرفت بعض السابقين لسقراط ، والسقراطيين الكبار والصغار ، والسوفسطائيين ، والرواقين ، والشكّان ، ورجال مدرسة الإسكندرية . عرّفهم مباشرة في ضوء ما كتبوا ، أو عن طريق من أُرخوا لهم وترجموا . فنقل سبع من محاورات أفلاطون ، وفي مقدمتها الجمهورية ، والنواميس ، وطليماوس . ولم يفت العرب من كتب أرسطو إلا القليل ، وأضافوا إليها ما ليس منها ، وترجموا معها كل ما وقفوا عليه من شروحها . ووصل إلى المسلمين قدر من فكر أفلاطون ، وإن نسب إلى غيره ، ولا شك في أن الأفلاطونية الحديثة أقرب إلى الفكر الإسلامي ، لما اتسمت به من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين<sup>(١)</sup> .

ولم يفتح المترجمون بمجرد النقل ، بل أضافوا إليه شيئاً من التأليف والبحث . ووضعوا ما سموه « مدخل » يعرفون فيها المادة التي تعرضوا لها ، ويلخصون أهم قضاياها . وقد تعددت هذه المدخلات وتوزعت ، فانصب بعضها على الطب ، أو الكيمياء ، أو الفلك ، أو الفلسفة<sup>(٢)</sup> ، وهي دون نزاع من باكورات الكتابة العلمية والفلسفية في الإسلام . واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من مفكرين ، وكان بينهم أخذ وردّ وحوار وجدل ، ويعتدون بحق بين المهاد الأول للفكر الفلسفي الإسلامي ، وأصناف ابن النديم والشهرستاني بعضهم إلى قائمة الفلاسفة<sup>(٣)</sup> . وقضى الكندي (٢٥٢ - ٨٦٦) ، فيلسوف العرب الأول ، زمناً بينهم ، وأسهم معهم في حركة الترجمة ، وربما عدّ من المترجمين .

وبدأت الفرق الكلامية منذ آخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية . كمشكلة الجبر والاختيار . وتفرعت عنها في القرن الثاني مشاكل أخرى ، وبخاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية ، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان . ففرقوا بين الوجود والمعدم ، بين الجوهر والعرض ، بين الذات والصفة ، بين الجسم والنفس ، بين الخير والشر . وبحثوا في السبب والعلّة ، وقالوا بالمعاني والأحوال ، لكي يفسروا صفات الباري تفسيراً عقلياً<sup>(٤)</sup> . وتوسعوا في شرح العقيدة الإلهية توسعاً يذكرنا بصنيع ليبنتز (١٧١٦) الذي جاء بعدهم بنحو عشرة قرون . وفي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة ، وسبق لنا أن قررنا أن الكندي أيضاً يعدّ في آن ولحد معتزلياً وفيلسوفاً .

وفي ضوء هذا لم يكن بدّ لفلاسفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية ، عاجلوا على طريقتهم ، وتأثروا فيها ببيتهم وما وصل إليهم من أفكار أجنبية . ويعنينا من هذه المشكلة أمران على نحو ما التزمناه في المدارس الأخرى ، وهما حقيقة الإله ، والبرهنة على وجوده .

*Ibid*, p. 35-38.

(١)

*Ibid*.

(٢)

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٧ - ٣٧٠ ، الشهرستاني ، ملل ، ج ٣ ، ص ٩٣

(٤) ص ٤١ - ٤٦ .



### البرهنة على وجود الله :

سلك فلاسفة الإسلام في هذه البرهنة مسلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، فعولوا على الدليل الكوني (Preuve Cosmologique) الذى يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون ، والدليل الغائي (Preuve téléologique) الذى يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفاً وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم . ويعتمد هذان الدليلان على مبدأ العلية ، سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائية .

#### برهنة الكندي :

يرى أن العالم حادث وركب ، وهو لهذا في حاجة إلى محدث يحدثه ويركبه بركيه . « والواحد الحق هو الأول المبدع المسلك كل ما أبدع . فلا يخلو شيء من إسساكه وقوته إلا غار وذو<sup>(١)</sup> » . ويضيف إلى هذا « أنفى نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلى فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أنفى تدبير ، ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم<sup>(٢)</sup> » . ولنا فى حاجة أن نشير إلى أن النظرة الغائية للكون يونانية قديمة ، عرفت عند سقراط ، وبدت بوضوح عند أفلاطون ، ولم يفلها أرسطو . وكلمة « كسموس » اليونانية فى مدلبها اللفظى تعنى النظام .

#### برهنة ابن رشد :

وعلى نحو شبيه بهذا حاول ابن رشد ٥٩٥ = ١١٩٨ ) فى كتابه **مناهج الأئمة** أن يبرهن على وجود الله بما سماء دليل العناية ودليل الاختراع . والأول هو بعينه الدليل الغائي ، وملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ فى أجزائه وفى الكائنات الموجودة فيه ، وهو ليس مجرد تناسق سطحى وظاهرى ، بل هو تناسق فى الباطن والضميم ، يذكرونا « بالغائية الداخلية » التى قال بها كانط ( ١٨٠٤ ) بين المحدثين . وليس هذا التناسق محض الصدفة ، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم<sup>(٣)</sup> . وأما دليل الاختراع فليس شيئاً آخر سوى الدليل الكونى ، ويتلخص فى أن فى الكون خلقاً وحركة مستمرين ، والخلق لا بد له من خالق ، والحركة لا بد لها من محرك ، والخالق والمحرك هو الله جل شأنه<sup>(٤)</sup> . « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا

( ١ ) محمد عبد الحمادى أبو ريده ، رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٦٢ .

( ٢ ) للصغر السابق ، ص ٢١٥ .

( ٣ ) ابن رشد ، مناهج الأئمة ، القاهرة ١٩٥٥ ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، ص ١٥٠ .

( ٤ ) للصغر السابق ، ص ١٥١ .

له (الحج/ ٧٣) . ولفظ الاختراع يذكرنا هو الآخر بلفظ « الإبداع » الذى رَدَّه من قبل الفارابى وابن سينا . وهذان الدليلان ، عند ابن رشد ، مرتبطان ومتكاملان ، بلائمان العامة والخاصة ، لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية ، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التى لا تخفى رأيه من غموض<sup>(١)</sup> . وهما معاً مستمدان من تعاليم الإسلام ، وليبيان دعوة القرآن إلى النظر فى عجائب الكائنات . « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » (الأعراف/ ١٨٥) . « فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صبينا الماء صبياً . ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعبأً وقصباً . وزيتوناً ونخلًا . وحدائق غلباً . وفاكهة وأنا . متاعاً لكم ولأنعامكم . » (عبس/ ٢٣-٣١) . على أن ابن رشد يحتفظ للخاصة بدليل آخر يمتز به ، وهو دليل الحركة الذى قال به أرسطو فى الجزء الثامن من كتاب الطبيعة . ومؤداه أن الأفلاك المساوية فى حركة مستمرة سعيًا وراء الكمال ، ولكل فلك عقل يحركه تشبهاً بما هو أكمل منه ، وتنتهى هذه الحركات إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره ولا يتحرك . فحركة الأفلاك تستلزم باعثاً أو غاية هى الله جل شأنه . وهذا الدليل فى رأى ابن رشد أفضل فلسفياً مما ذهب إليه ابن سينا فى البرهنة على وجود الله<sup>(٢)</sup> ، خصوصاً وقد قال به أرسطو .

#### برهنة الفارابى وابن سينا :

سلك الفارابى (٣٣٩=٩٥٠) ، وابن سينا (٤٢٨=١٠٣٧) فى البرهنة على وجود الله مسلكاً آخر . ففَرَّقَا أولاً بين الوجود والماهية ، وقرَّرا أن وجود الشئ ليس جزءاً من ماهيته ، وفى وسعنا أن نتصوره دون أن نعرف هل هو موجود أم لا . فالوجود عرض من أعراض الذات ، وليس مقوماً لها . وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه ، الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فهو الأول والواجب الوجود بذاته . وعلى هذا ينتهيان ثانياً إلى أنا فى غنى عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله ، ويمكن أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده فى آن واحد . وهذا هو الدليل الانطولوجى (Preuve ontologique) الذى سبق به الفارابى وابن سينا القديس أنسلم (١١٠٩) بنحو قرن ونصف ، وهو أُلصق بالميتافزيقا منه بالعطبيات .

وقد عابه ابن رشد على تزييله منكرًا أن يكون الوجود عرضاً من أعراض الماهية ، لأنه ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التى قال بها أرسطو . وينكر عليهما أيضاً أنهما نقلتا البرهنة على وجود الله إلى الميتافزيقا ، مع أن أرسطو عرض لها فى الطبيعة . فخالفاً من وجهين : أثرا الدليل الأنطولوجى على دليل الحركة ، وعداه جزءاً من الإلهيات ؛ وهذا ما لا يقره « الشارح الكبير »

(١) للمصدر السابق ، ص ١٤٨

(٢) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٤ .

(le Grand Commentateur) ولا شك في أن موقف الفارابي وابن سينا أقوى وأوضح . فبرهانها أدق وأعمق ، وكثيراً ما لوحظ أن الجزء الثامن من كتاب الطيبة لأرسطو أنصق بكتاب الميتافيزيقا . ومهما يكن من شيء فإننا نرى - في ضوء ما تقدم - أن فلاسفة الإسلام عرضوا لكثير من الأدلة التي استخدمت في البرهنة على وجود الله ، وكان لبرهنتهم صدق في الفكر المدرسي ، وأُخذت بها بعض المدارس المسيحية .

#### الواحد :

تقوم فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام على أساسين هامين : هما التوحيد والتنزيه . فهم يقولون بتوحيد يراد الصفات إلى الذات ، ولذلك عدوا بين المعطلة . ويستمسكون بالبساطة التي لا تسمح بأى تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها . ويذهبون إلى تنزيه ينفي الزمان والمكان ، والمادبة والجسمية ، ويميز الخالق من المخلوقات تمييزاً تاماً . ويلتقون في هذا مع المعتزلة وإن زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية ، وأدخل في باب العلو والتسامي (transcendence) .

#### فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا :

بدأ الكندي هذا التصوير ، وتعمق فيه الفارابي وابن سينا إلى أن بلغاه الغاية . فهو يرى أن الله واحد غير متكرر ، لا يشبه خلقه في شيء ، دائم لا يفنى<sup>(١)</sup> . هو الواحد الحق ، لأنه واحد بالذات لم يفد وحدته من غيره ، وواحد بالعدد لا يقبل كمّاً ولا كيفاً ، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع . هو المحرك الأول غير المحرك ، والعلة الأولى التي لا علة لها ، والإتيّة الحق التي لم تكن ليسا . ولا تكون ليساً أبداً ، بل هي أبس دائماً<sup>(٢)</sup> . وهو الخالق القادر ، والمبدع الحكيم<sup>(٣)</sup> . فثبت الكندي للبارئ صفات الذات والأفعال والسلوب ، على نحو ما ورد في الآثار وما أخذ به للمعتزلة . ولكنه يردّها جميعاً إلى الذات صوتاً لفكرة الوحدة ، فهي ليست شيئاً متميزاً من الذات ولا منفصلة عنها ، وتلمح في هذا التصوير آثاراً أرسطية ، إلا أنها لم تخرج بفيلسوف العرب عن أساس العقيدة الإسلامية وروحها التي تفرم على التوحيد ، وتثبت لله القوة المطلقة والخلق والإبداع .

وتبدو هذه الآثار بشكل أوضح لدى الفارابي وابن سينا ، فيرى الفارابي أن الله هو الواجب

(١) الكندي ، ص ٢٠٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١٥ . يستعمل الكندي ومن بعده الفارابي وابن سينا لفظي اليبس والأبس

للتقابل بين المدم والوجود .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٣ .

الوجود بذاته ، والسبب الأول لكل موجود . وجوده أتم وجود وأكمله ، منزّه عن العلل كالمادة والصورة والعقل والغاية<sup>(١)</sup> . هو يجزئ عقل بالفعل ، لأنه منزّه عن المادة ، وهو يجزئها أيضاً معقول ، لأنه يعقل ذاته ، فهو إذن عقل ومعقول في آن واحد . وهو عالم لأنه يعلم ذاته ، ولا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها العلم ، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته<sup>(٢)</sup> . وهو مدبر لجميع الكائنات ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء ، وأثار هذه العناية بادية للعيان ، « فكل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنفعها ، على ما تدل عليه كتب التشريعات ومنافع الأعضاء ، وما أشبهها من الأقاويل الطبية<sup>(٣)</sup> » . ولا يضير هذه العناية في شيء أن يكون في العالم شرور ، لأنها لازمة للخير بالاتباع ، ولو لم يكن الخير ما كان الشر ، بل هي محدودة على طريق العرض ، لأنها تزيد من قيمة الحيز وتحبب فيه<sup>(٤)</sup> . ولم يفت الفارابي أن يشير إلى أسماء الله الحسنى ، وقد أثرت مشكلتها من قبل ، وهي في الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التي دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريباً . ويرى أن أسماء الله تدل على الكمال والجلال ، دون أن تؤذن بشيء زائد عن الذات ، وإنما تعبر عن علاقة الباري جل شأنه بمخلوقاته<sup>(٥)</sup> .

ولا يخرج ابن سينا عن هذا كثيراً ، فالله عنده هو الواجب بذاته ، لا يشاركه شيء من الأشياء في ماهيته ، فلا تد له ولا ضد ، ولا جنس ولا فصل ، ولا حد له<sup>(٦)</sup> . يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها في سلسلة نظام الكون العام<sup>(٧)</sup> . فهو عالم بالكليات والجزئيات ، يعلم كل شيء لأن ما في الكون جميعه متوقف عليه . غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل في مقولة الزمان ، بل هو علم أزلي أبدي ، لا يصدق عليه الآن ولا الماضي ولا المستقبل . وهذا العلم هو ما نسميه العناية ، فعناية الله إحاطته بكل شيء ، وبما ينبغي أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع . والأمور الممكنة لا تتعزى من الشر والخلل والفساد ، لأن ذلك من طبيعتها ، والشرور نسبة يوجه عام ، ولا تنتقص من كمال الله شيئاً<sup>(٨)</sup> .

ويتضح من هذا أن الفارابي وابن سينا ، في تصويرهما لفكرة الألوهية ، متأثران بالفلسفة الأرسطية ، وه بمقالة اللام<sup>(٩)</sup> من كتاب المتأخرين لأرسطو يوجه خاص . أخذنا بكثير من

(١) الفارابي ، القمرة للرؤية ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥٧ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٥) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ١٧ ، ١٨ .

(٦) ابن سينا ، الإشارات ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٨١ .

(٨) المصدر السابق ، ص ١٨٦ .

آرائه ، وردّداً بعض عباراته ، ويكفى أن أشير إلى قولهما : « الواحد عقل يعقل ذاته » ، فإنه تعبير سبقهما إليه أرسطو . وقد ترجم كتاب الميتافيزيقا ، أو كتاب الحروف كما كان يسمى ، فيما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية ، وكان موضع درس وعناية ، ووقف عليه فلاسفة المشرق من الكندي إلى ابن سينا<sup>(١)</sup> . و « لمقالة اللام » شأن خاص ، ترجم معها وحدها دون أجزاء الكتاب الأخرى شرحان قديمان ، أحدهما للإسكندر الأفرويسى (٢١١ م) ، والآخر لثامسطيوس (٣٩٥ م) ، واستلفتنا نظر الفارابي وابن سينا<sup>(٢)</sup> . وحاول المسلمون بدورهم أن يعلقوا عليها ، ومن بينهم ابن سينا الذى وصل إلينا جزء من شرحه لها<sup>(٣)</sup> . ويظهر أنه كان أميل فيه إلى ما قاله ثامسطيوس ، وعنه أخذ ، فيما يظهر ، تفسيره للعلم الإلهي<sup>(٤)</sup> . ولا يفوتنا أن نشير إلى كتاب الربوبية ، الذى نسب خطأ إلى أرسطو ، وهو جزء من تاسوعات أفلوطين ، ويعرض لمشكلة الألوهية . وقد عرفه فلاسفة المشرق من الكندي إلى ابن سينا ، وعلق عليه الأخير تعليقا وصلنا قدر منه<sup>(٥)</sup> . ورأى هؤلاء الفلاسفة أن في هذه المصادر ما يعزّز فكرة التوحيد التى هى أساس العقيدة الإسلامية .

#### حملة الغزالي :

والواقع أن فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا أعمق في التنزيه وأبلغ في التجريد مما قال به المعتزلة ، تبعد الإله بعداً تاماً عن كل ما له شائبة الحس والمادة . وتصوره تصويراً عقلياً بحثاً ، وهو تصوير أقرب إلى فكرة التسمي واللاهائية التى قال بها المحدثون . ولكنه إن لامم الخاصة فإنه لا يلائم العامة ، وكان موضع نقد وملاحظة من جهات مختلفة ، وأخصها حملة الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) التى قصدت إلى إثبات تهافت الفلاسفة ، وكشفت عنه في عشرين مسألة ، تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها . يناقش الغزالي هذه المسائل مسألة مسألة محاولاً نقضها من أساسها ، فيلاحظ أنهم عجزوا عن إثبات الصانع ، وعن إقامة الدليل على استحالة الإلهين<sup>(٦)</sup> . ويبتل قويم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والنوع ، وأنه موجود بسيط بلا ماهية<sup>(٧)</sup> . وننقد في

(١) ابن التيميم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٣٥٢ .

(٢) الفارابي ، القمرة للرومية ، ص ٣٤ ؛ عبد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٣١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٧ - ٣٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٣٥ - ٧٤ .

(٦) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٢٦ - ١٤٦ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٦١ - ١٧١ .

شئ من الزبابة تفسيرهم للعلم الإلهي ، ويعدّه أقرب إلى الجهل منه إلى العلم <sup>(١)</sup> . ومتى نقد حجة الإسلام وحكم ، كان لحكمه شأنه وخطره .

والحملة ولا شك عنيفة ، وإن تأثر صاحبها بمن هاجمهم وبدا فيلسوفاً أحياناً أكثر من الفلاسفة . وكانت لها مقبباتها التي عاقت سير البحث الفلسفي في الإسلام ، وغلا فيها بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يرفضوا كل بحث عقلي . ولا ننكر أن للفارابي وابن سينا موقفين يمتاز الدفاع عنهما : أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع ، وهي ليست شيئاً آخر سوى الفيض أو الصلور الأفلوطني ، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن ، والذي يعتمد على قدرة الباري وإرادته . وثانيهما قصر العلم الإلهي على الكليات ، أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات ، وهذا لا يحقق تماماً ما أثبتته القرآن من أن الله أحاط بكل شيء علماً . غير أن فيلسوفي الإسلام ، فيما نعتقد ، لم يقولوا بهذا كله زيفاً ولا زندقاً ، وإنما قصداً به الإيمان في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة ، ولكل منهما تبكّلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق .

مؤلف ابن رشد :

كان لا بدّ لابن رشد ، وهو آخر فلاسفة الإسلام الكبار ، أن يرد على هذه الحملة ، دفاعاً عن الفلسفة والفلاسفة بعامّة ، وعن أرسطر بخاصّة . وهو في دفاعه جلدل ماهر ، وأرسطي دقيق ، درس أرسطو درساً مستفيضاً ، وألم بآرائه في تفاصيلها وجزئياتها ، وأدرك ما أدخل عليه من تعديل وتحريف . ولا نزاع في أنه في مقلمة من عنوا به قديماً وحديثاً ، شرح كتبه جميعها التي وصلت إلى العالم الإسلامي في صور شتى ، بين تلخيص وتفسير كبير ، وعدّ بحق « الشارح الأكبر » . ولا يبالى بأن يخطئ الفارابي وابن سينا ، ما دام في ذلك إحقاق للحق وإنصاف للتاريخ ، ولكنه لا يتخلى عنهما تماماً ، وجارهما في كثير مما ذهبوا إليه .

وهو يرى أساساً أن فكرة الألوهية ينبغي أن تصور تصويرين متميزين : أحدهما للعامة ، والآخر للخاصة ، الأول خطابي ، والثاني برهاني ، ومن الحكمة أن مخاطب الناس على قدر عقولهم . ويعيب على المدارس الكلامية من معتزلة وأشاعرة أنهم بلبوا الأذهان ، وعقدوا الأمور على الجماهير . ولا يتردد في أن يعارض الأشاعرة ، مع أنهم أهل السنة والجماعة ، وينقص بعض آرائهم ، وتلك شجاعة لها وزنها في بيئة عرفت بالحفاظة والتقليد ، ولم يسلم هو نفسه من تعصبها وتحاملها عليه . ويعيب على الغزالي أنه كشف في « تهافته » عن أمور ، كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة ، وألا يشغل بها العامة .

وفي « كتاب مناهج الأدلة » تصوير لفكرة الألوهية على النحو الذي ينبغي أن تقدم به للجماهير . فيقرر أن الكتاب العزيز وصف الصانع جل شأنه بأوصاف الكمال المعروفة لدى

الإنسان ، وهى سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر<sup>(١)</sup> . وهذه هى صفات المعاني التى قال بها المعتزلة والأشاعرة على السواء . ويقف بخاصة عند صفتى العلم والكلام اللتين طال الحديث حولهما من قبل ، ويرى أن الله عالم بالأشياء جميعها ، لأنه صانعها ، ولا يقبل أن يجهل صانع صنعه<sup>(٢)</sup> . هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان<sup>(٣)</sup> . فعلمه قديم أزلى ، ولا محل لطوره الحدوث عليه ، ولا لأن يوصف بأنه كلى أو جزئى ، فذلك تفريعات تتفق مع عالم الشهادة ، ولا تتلادم مع عالم الغيب فى شيء<sup>(٤)</sup> . وما دام البارى علماً فلا بد أن يكون متكلاً ، لأن الكلام تعبير عن علم . وليس يلزم أن يكون الكلام بلفظ دائماً ، فقد يكون مجرد وحى بمعنى يلقيه الله فى قلب من يشاء<sup>(٥)</sup> . وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء<sup>(٦)</sup> . (الشورى / ٥) . والقرآن ، وهو كلام الله ، قديم ، والألفاظ الدالة عليه مخلوقة له سبحانه<sup>(٧)</sup> . والبارئ منزّه عن لسمية والجهة والمكان ، ومن كل صفات خلقه<sup>(٨)</sup> ، « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » (الشورى / ١١) . وما ورد فى القرآن بما يؤذن بتشبيهه أو تجسيم ، يرى ابن رشد ألا يصرّح فيه بإثبات أو نفي ، بل الأولى ألا يسأل عنه<sup>(٩)</sup> . وعنده أن من البدع ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة من أن الصفة عين الذات أو غيرها ، أو أنها صفة نفسية توصف بها الذات لنفسها ، أو معنوية توصف بها الذات لأمر قائم بها . ويوصى بأن يسلم العامة بما جاء به الشرع دون دخول فى هذه التفاصيل<sup>(١٠)</sup> .

ويلحظ فى هذا كله أمران هامان : أولهما أن ابن رشد يحرص على الرجوع إلى الكتاب والسنة ، والاستشهاد بهما ما أمكن للتدليل على ما يقصد إليه . وثانيهما التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكل ما خطر ببالك ، فالحق بخلاف ذلك . وهى تفرقة تردّ على مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذى أخذ به المعتزلة ، ولم يسلم منه الأشاعرة . ويقرب ابن رشد بهذا كله من السلف الذين يقولون على النصوص الدينية ، ويؤثرون التفويض ، وما عالم الغيب الذى استمسك به إلا ضرب من التفويض .

(١) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ١٦٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ١٦١ .

(٤) ابن رشد ، فصل للقال ، تحقيق محمد صابر ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧٦ .

(٥) ابن رشد ، مناهج ، ص ١٦٣ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٦٨ .

(٨) المصدر السابق ، ص ١٧١ .

(٩) المصدر السابق ، ص ١٦٥ - ١٦٧ .

أما الخاصة ففي وسعهم أن يتعمقوا في تصوير فكرة الألوهية تصوراً عقلياً مجرداً ، وفي الشرع ظاهر وباطن ، وفي وسعهم أن يؤرّكوا ظاهره إذا كان لا يتفق مع العقل . ويرى ، كما رأى زميلاه الإسلاميان ، أن العالم قديم ، وأن المادة والصورة أزليتان ، وليس في الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة ، بل ما ورد فيه يحتمل التأويل . ويذهب إلى أبعد من هذا ملاحظاً أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه النقطة لفظي<sup>(١)</sup> . وقدّم العالم لا يتعارض مع أنه مخلوق ، خلقه الله أزلاً ، لا عن طريق الصدور كما زعم الفارابي وابن سينا ، بل ربط أجزائه بعضها ببعض منذ الأزل في حتمية ضرورية ، وحركها دون انقطاع ، بحيث تتصل الصورة بالمادة فيكون الوجود ، أو تنفصل عنها فيكون العدم ، فهو المخلوق والصانع ، والمحرك الأول والمغير للكون<sup>(٢)</sup> . يحركه مباشرة ، أو بواسطة العقول المقارئة ، والكل راجع إليه<sup>(٣)</sup> . وهو المدير للكون باستمرار ، ولولا تدبيره وعنايته ما كان شمس ولا قمر ، ولا حياة ولا موت . ولا تتعارض هذه العناية مع ما قد يوجد في الكون من شرور ، لأن هذه الشرور نسبية ، ولا تخرج عن إرادة الله في شيء<sup>(٤)</sup> .

فابن رشد عقلاني وفي كل الوفاء لتزعته العقلية ، إن في مخاطبة العامة ، أو في التحدث إلى الخاصة . ومن الخطأ أن يظن أن كتبه الدينية تتعارض مع كتبه الفلسفية ، ولئن كان بينهما شيء من التباين ، فإنما يرجع إلى الأسلوب والطريقة ، هو باختصار بخلاف منهجي ، ويتلخص في أن ابن رشد قصد أن يخاطب العامة بلغة مجملة سهلة ، بعيدة عن الغموض والتعقيد ، متحاشية للدقائق والتفاصيل . وبكس هذا قلب للخاصة الأمور على وجوهها المختلفة ، فحلل وتعمق ، وجادل وناقش . وما يؤسف له أن محتته في آخر حياته حالت دون أن يفهمه المسلمون على وجهه ، فأحرقت كتبه وحشي الناس فلسفته . ولم يترجم من كتبه الدينية إلى اللاتينية إلا « تهافت التهافت » ، وفي مرحلة متأخرة قليلاً ، فخلط مسيحيو القرون الوسطى في أمره ، واتهمه فريق منهم بالإلحاد والزندقة . وفي آرائه السابقة ما يشهد بأنه المؤمن الصادق ، والعقلاني الذي يرفض كل تعارض بين العقل والدين . وفيها ما يثبت أيضاً أنه لم يكن بعيداً عن الفارابي وابن سينا ذلك البعد الذي يظن ، فهو يقول معهم إن الله عقل يعقل ذاته ، وحى حياة حقة ، وسعيد سعادة تامة<sup>(٥)</sup> . وما كان ليخرج عن هذا ، لأن وراءه تقوى أرسطو وسلطانه .

(١) ابن رشد ، فصل للقال ، تحقيق محمد عمار ، ص ٤٠ .

(٢) ابن رشد تهافت التهافت ، تحقيق بروج ، ص ١٨٠ .

(٣) ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٤٠ - ١٤٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧٥ - ٧٦ .



## حكم وتقليد :

لم تنف فكرة لاوييه على نحو ما صورها به الفلاسفة عند الثقافة الإسلامية ، بل امتدت إلى ثقافات أخرى دينية ، وبخاصة إلى اليهودية والمسيحية . واليهودية ديانة موحدة تقوم على نصوص مقدسة ، وقد حاول مفكروها ، هم الآخرون ، أن يوفقوا بين العقل والنقل ، وتصدد هذه المحاولة إلى عهد مبكر منذ فيلون الإسكندري ( ٥٤ م ) . وعُني بها في القرون الوسطى عدد غير قليل من مفكري اليهود ، ولي مقلدتهم موسى بن ميمون ( ٦٠١ = ١٢٠٥ ) . ويمكن أن يعد بحثي بين فلاسفة الإسلام ، كما يعتبر رئيس الإسكولائية اليهودية . ولد في قرطبة ، وعاصر ابن رشد ، واتصل بحثه ودرسه ، وألم بأراء المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، وأقر قلدراً منها وناقشهم طويلاً في قلدراً آخر ، وتأثر دون نزاع بالفارابي وابن سينا . وقد وقف في كتابه « دلالة الحائرين » جزءاً كاملاً على فكرة الألوهية . وهو يرى أن الله هو العلة الأولى وأصل الأشياء جميعها ، وجوده ضروري بذاته ، ولا سبيل إلى تحديده وتعريفه لأنه بسيط غاية البساطة<sup>(١)</sup> . ويستحيل أن تكون له صفة ثبوتية متميزة من الذات ، وكل ما جاء في الكتاب من صفاته إنما هو لإثبات كماله ونفي النقص عنه . وهذه لغة شبيهة كل الشبه بلغة الفارابي وابن سينا .

وكان أثر فلاسفة الإسلام ، وبخاصة ابن سينا وابن رشد ، في الفكر المسيحي أشد وأعظم . وصق لنا أن أشرنا إلى تيارين واضحين في هذا الفكر إبان القرن الثالث عشر ، وهما التيار السنوي ، والتيار الرشدي ، ولكل أنصاره ومؤيديه<sup>(٢)</sup> . وقد انصبا بوجه خاص على الفلسفة الإلهية ، وفي ضوءها أصبح اللاهوت المسيحي علماً متميزاً . وربما كان من أهم مستحدثات القديس توما الأكويني ( ١٢٧٤ م ) أنه فلسف هذا اللاهوت ، على نحو ما فلسف ابن سينا علم الكلام ، وأضحت من قضايا الكبرى البرهنة على وجود الله ، وتحليل مدلول صفات البارئ جل شأنه . وقد أشرنا من قبل أيضاً إلى موقف المسيحيين من هذه البرهنة . فالمدرسة الفرنسكانية أميل إلى الدليل الأنطولوجي الذي قال به ابن سينا ، لا سيما وهو شبيه بما قال به القديس أنسلم ( ١١٥٩ ) ، و يرى أنه أنصق باللاهوت ، أو بعبارة أخرى بالميتافيزيقا ، منه بالطبيعة . وبعكس هذا بنحو توماس الأكويني منحى ابن رشد ، ويؤثر برهان الحركة والعللة الفاعلة ، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله<sup>(٣)</sup> . وأما الصفات فهم يصورونها في الجملة ، على نحو ما صنع فلاسفة الإسلام ، تصويراً عقلياً مجرداً ، فليست شيئاً زائلاً عن الذات ، وتختلف كل الاختلاف عن

Maimonide, *Gide des Egarés*, T. 1, p. 179 et suiv.

Madkour, *Duns Scot entre Avicenne et Averroès*, dans *Mélanges*, Le Caire, 1967, p. 119 - 131.

Ibid.

(١)

(٢)

(٣)

صفات الحوادث ، وترى فقط إلى إثبات كمال الله وجلاله . وإذا وقفنا عند ثوبا الأكويني وحده ، وجدناه يقرر أن صفة الله الأولى هي الوجود ، وجوده يستلزم الصفات الأخرى من علم وقدرة وإرادة ، وليس علمه شيئاً سوى ذاته<sup>(١)</sup> . وهم يؤكدون كما أكد فلاسفة الإسلام أن العالم مخلوق ، ولا عبرة في نظر ألبير الكبير (١٢٨٠ م) ولا في نظر ثوما أن يكون الخلق من عدم كما قال ابن رشد أو عن طريق الصدور كما قال ابن سينا .

وليس بعزير علينا أن نتخذ مقارنات بين فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام ونظائرها لدى الفلاسفة المحدثين ، أمثال ديكارت ، واسبينوزا ، وليبنتر ، وقد حاول شيء من ذلك . ونقد كانط للأدلة التقليدية لإثبات وجود الله يعود بنا إلى الفكر الإسلامي ، وما دار فيه حول هذه الأدلة من أخذ وردّ . وفي وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإلهية العربية تعدّ من أغنى الفلسفات التي عرفها التاريخ ، فيها مادة غزيرة وعميقة ، وفيها فكر حر طليق . أخذت وأعطت ، وهي دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنساني . وما أجدرها أن تدرس وتعرف ، وقد كشف عن كثير من جوانبها في نصف القرن الأخير ، ولا تزال فيها كنوز دفيئة في حاجة ماسة إلى النشر والإحياء .

## الباب الثاني حرية الإرادة

الحرية لفظة عذبة ذات رنين خاص ، استرعت الأسماع ، واجتذبت القلوب ، وأباحت بكثير من الأغاني والأناشيد ، فتحت باب الأمل ، وعززت مطالب المظلومين ، ونصرت حقوق المهضومين . وهي إحدى القيم الإنسانية الكبرى ، ودعامة هامة من دعائم الشخصية ، وأساس للحساب والمستولية . غرس بذرتها الأولى الأبطال والمجاهدين ، وانتصر لها الهداة والمصلحون ، وقسستها الشرائع والأديان . لم يقلدها الإنسان حق قدرها إلا بعد أن مر بأدوار من الخضوع والعبودية ، خضع لأسرته وعشيرته ، ثم لمدينته ووطنه ، فعرفت حرية الجماعة قبل أن تعرف حرية الفرد . وقد صوّرت في مراحل التاريخ بصور شتى ، فالحرية في التاريخ القديم غيرها في التاريخ المتوسط ، وهما معاً تختلفان عن مدلول الحرية في التاريخ الحديث . ويباهي القرن الثامن عشر بانتصاره للحرية الفردية ، في حين انتقص هاركس في القرن التاسع عشر من شأنها ، وتنكرت لها الدكتاتوريات المعاصرة) ولم تردّد في أن تبطل بها . على أن حرية الفرد وثيقة الصلة بحرية الجماعة ، وهما متضافرتان ويتكاملتان ، ورب فرد قاد شعباً إلى الاستقلال والحرية ، ورب مجتمع حارب الأحرار ، فكتم الأفواه وكسر الأقلام . وعصور الحرية هي عصور الانطلاق والتقدم والاختراع والابتكار ، وجوها هو جو الفكر الصادق والعمل المثمر .

والحرية محبة لذاتها ، لأنها مجارة للطبيعة ، وشعور بالانطلاق الفطري دون حظر أو قيد . ومثلها الأعلى أن تستكمل مظاهرها في الفكر والاعتقاد ، والقول والعمل ، وتقديس المسائر الحديثة الحريات على اختلافها . ولكن ليس معنى الحرية أن تسوّى إلى العلة ، أو أن تخرج على القانون ، ومن أبسط ضوابطها أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به . وليست الحرية في أن تسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن تسلم أيضاً من المؤثرات الداخلية ، فتقاوم الميل والأهواء ، ونبراً من الضغائن والأحقاد ، وتلك هي حرية الحكم . وقديماً قال متصوفة الإسلام إن الحرية هي : « الخروج عن رِقِّ الكائنات ، وقطع جميع العلائق والأغيار ، فهي تحرر من رِقِّ الشهوات ، وفناء إرادة العبد في إرادة الحق »<sup>(١)</sup> . وقال لينتزر « إن حرية الخالق مطلقة ، ولا تكتمل حرية مخلوقاته إلا إذا سموا على شمولهم »<sup>(٢)</sup> .

(١) التشيرى ، الرسالة ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، ص ١١٨ - ١١٩ .  
Leipzig Nauvenaux Essais, Paris 1936, L. II, ch. XXXI.

(٢)

والحرية والإرادة لا تفصلان ، فلا سبيل إلى إرادة حقة بدون حرية تسلم بها من استبعاد النفس والبدن ، وتقف على قدميها إزاء المؤثرات والضغط الخارجى . فيفعل المرء ما يريد ، ويريد ما يفضل . وحرية الإرادة ، أو استقلال الإرادة ، أساس أخلاق الواجب عند كانط ( ١٨٠٤ ) ، وهى أساس المسؤولية بوجه عام . وقد حاول أرسطو ( ٣٢٢ ق . م . ) وأبيقور ( ٢٧٠ ق . م . ) قديماً أن يفسحا للحرية مجالاً فى الكون ونظامه . وشغل آباء الكنيسة بحرية الإرادة ليوفقوا بينهما وبين علم الله وعنايته ، وسار على نهجهم القديس أوغسطين ( ٤٣٠ ) والقديس توما الأكرينى ( ١٢٧٤ ) ، وبدلاً جهداً كبيراً فى هذا التوفيق . وعنى الفلاسفة المحدثون كذلك بمشكلة حرية الإرادة ، أمثال : اسبينوزا ( ١٦٧٧ ) ويوسيه ( ١٧٠٤ ) ولبنتر ( ١٧١٦ ) . ولم يفغها الفلاسفة المعاصرون ، أمثال : رينوشيه ( ١٩٠٣ ) ، ويوترو ( ١٩٢٣ ) ، وبرجسون ( ١٩٤١ ) . والواقع أن حرية الفرد خاضعة لبواعثه الداخلية من ميول وأهواء ، وخاضعة أيضاً لسلطان المجتمع من نظم وشرائع ، وعادات وتقاليد . وفوق هذا لا سبيل لأن يفصل الإنسان فصلاً تاماً عن العالم فى نظمه وقوانينه ، وهنا يتسع مجال القول فى مشكلة حرية الإرادة ، ويتباين الآراء .

والواقع أنه ما دام المرء لبنة فى بنيان الكون الفسيح ، فإنه يخضع لما تخضع له ظواهره وأحداثه . وقديماً ذهب ديمقريطس ( ٣٧٠ ) وأبيقور إلى الميكانيكية الذرية (Mécanisme atomistique) لتوضيح هذه الظواهر ، ويتلخص ذلك فى أن الوجود والعدم ، والحركة والتغير إنما هى وليدة التقاء الذرات وانفصالها - فأفكار المرء وأفعاله تسير سيراً آلياً ، وتخضع لضرورة مطلقة لا محل فيها لحرية أو اختيار . وعبثاً حاول أبيقور أن يجد لحرية الفرد مكاناً فى هذه الميكانيكية العمياء ، زاعماً أن للذرات فى حركتها انحرافاً عن خط سقوطها ، وحرية الفرد ضرب من هذا الانحراف ، ولكنه انحراف آلى لا قصد فيه ولا إرادة . وذهب كثيرون من رجال الدين إلى القول بالجزر اللاهوتى (Fatalisme théologique) ، ومؤداه أن أحداث الكون جميعها إنما تصدر عن علم الله وإرادته ، وهى مقررة أزلاً ومحددة السير إلى الأبد . وبذا يصبح العبد ، وكأنه ريشة فى مهب الريح يسيرها كما يشاء ، فلا قدرة له ولا إرادة . وانتهى البحث العلمى الحديث إلى الحتمية العلمية (Déterminisme scientifique) . وهى تقر أن هناك علاقات ثابتة بين الظواهر الكونية على اختلافها ، وأنها خاضعة لقوانين لا تتخلف . ولا شك فى أن هذه العلاقات الثابتة لا تسمح بحرية كاملة ، ولا تفصح المجال لإرادة مختار .

\* \* \*

فحرية الإرادة مشكلة ذات جوانب متعددة ، بين سيكولوجية وأخلاقية ، ودينية وفلسفية ، وقد شغلت الأذهان منذ عهد بعيد . ولم نصنع شيئاً أكثر من أن نشير إلى هذه الجوانب ، وإنا لنشاهد إزامها أين حرية الفرد فى هذا كله ؟ وهل من سبيل حقاً إلى القول بحرية إرادة مطلقة ؟ . ويعيننا أن نجيب عن هذا السؤال فى ضوء ما انتهى إليه مفكرو الإسلام .

### مشكلة حرية الإرادة في الفكر الإسلامي :

لمشكلة حرية الإرادة فضلاً شأن خاص في تاريخ الفكر الإسلامي ، وتعد من أولى المشاكل العقلية التي استيقنت المسلمين . اتجهت إليها أذهان العامة ، وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر . ثارت حولها الأسئلة . وعقدت من أجلها حلقات الجدل والمناقشة ، وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة ، وبقيت هذه المدارس تتنوع وتتعبد على مر الزمن . عمقت درسها ، وانتهت في موضوع حرية الإرادة إلى آراء وحلول لا تخلو من جرأة وشجاعة وجهد صادق في التوفيق بين العقل والنقل ، ولها وزنها إذا ما قورنت بنظائرها في الثقافات الأخرى . واضمحى هذا الموضوع بآباً هاماً من أبواب الدراسات الكلامية ، وعبر عنه بأسماء مختلفة ، فسمى «خلق الأفعال» ، و «الاستطاعة» ، و «الجبر والاختيار» ، و «القضاء والقدر» . ولم يقف أمره عند المتكلمين وحدهم ، بل عرض له الفلاسفة ليلاثموا بينه وبين مبدأ السببية والعناية الإلهية . وحاول المتصوفة أن يفسروا الحرية على طريقتهم ، وأن يسموا بها عن مستوى الجسم والمادة . وعالج الفقهاء والمشرعون موضوع القصد والإرادة ليقيموا عليه دعائم الجزاء والمسئولية ، وأنواع القصاص والعقوبة . وربما سرت إلى هذه الدراسات عدوى بعض الأفكار الأجنبية ، ولعل من بينها ما وجه النظر إليها ، ولكنها في جملتها إنتاج إسلامي أصيل خضع أولاً لظروف البيئة والمؤثرات الداخلية .

\*\*\*

ولم تدرس بعد مشكلة حرية الإرادة في الإسلام دراسة مستقلة ومستوعبة ، واكتفى فيها غالباً بشذرات وإشارات عابرة ، اللهم إلا بحث قام به الأستاذ متجو ميري وت<sup>١</sup> للحصول على درجة الدكتوراه ، في الفلسفة منذ ٣٠ سنة تقريباً ، وعنوانه :

Free Will and Predestination in Early Islam<sup>(١)</sup>

وقد وقف به فعلاً عند الثلث الأول للقرن الرابع الهجري ، وعرض فيه بخاصة للخوارج والمرجئة ، والقدرية والجبرية ، والمعتزلة . وما أحيحتنا أن نتبّع هذه المشكلة في نشأتها وتطورها ، وأن نقف عند شتى الآراء المتصلة بها ، وأن نوازن بينها وبين آراء كبار المفكرين القدامى والمحدثين . وقد وضع فيها المسلمون كتباً شتى مؤيدة لحرية الإرادة أو معارضة لها ، ولم نقف على كثير منها<sup>(٢)</sup> ، وفيها وصلنا قدر كاف لتوضيح جوانبها والكشف عن قواها . وسنبينها لدى الصدر الأول ، وفي المدارس الكلامية الكبرى ، ولدى بعض الفرق التي عنيت بها ، وعند الفلاسفة والمتصوفة - ولن يفوتنا أن نشير إلى منزلتها في تاريخ الفكر الإنساني ، وأن نربط ما قال به الإسلاميون بأشباهه في مراحل التاريخ المختلفة .

W. Montgomery Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948. (١)

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٢٥٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ .

## الفصل الأول

### نشأة المشكلة

يحاول الإنسان عادة إذا أخطأ أو خافه التوفيق أن يرد خطأه وإخفاقه إلى أسباب وظروف خارجة عنه ، ولا يبالى أن يكون في ذلك ما ينتقص إرادته أو يمدو على حربه . أما إن وقع وأصاب ، فإنه يحتر بأن التوفيق ثمرة جهده ، وأن الصواب صنع إرادته ، وتلك ظاهرة تلاحظ بانتظام . وقد كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق الله الدائم لهم ، وينعمون ، بنصره المؤزر ، ويميشون في جو امتلاء بحرارة الإيمان وصدق اليقين ، وعلى هذا نستبعد أن تكون مشكلة القدر قد أثرت إثارة واضحة في عهد النبي والخلفاء الراشدين ، ونشك فيما يعزى إليهم من أقوال في هذا الشأن <sup>(١)</sup> - ويوم أن حلت المحن ، وثارت فتنة عثمان ، وحارب المسلمون بعضهم بعضاً ، وقيل التحكيم فريق وأنكره آخرون ، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبار والصغار ، ويحكمون على مرتكبها بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين ، يوم أن ظهر ذلك كله أصبح للبحث في القدر محل . لا سيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة ، حملت معها ما حملت من آراء وأفكار . ويمكننا أن نقرر أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثاني من القرن الأول للهجرة ، ولكنها لم تظن ويعرف لها أنصار إلا في أخريات . فأخذ أناس يردون كل شيء إلى الله وهم الجبرية ، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق أفعاله وهم القدرية .

وكان طبعياً أن يعزى إلى بعض كبار الصحابة والتابعين أقوال في هذا الشأن ، فينسب إلى عبد الله بن عمر (٧٤ = ٦٩٤) ، وهو في مقدمة السلفيين ، أنه قيل له « إن فلاناً من الشام يقرئك السلام ، فقال إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر ، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام » <sup>(٢)</sup> . وتضاربت الأقوال حول الحسن البصري (١١٠ = ٧٣٩) ، فعند تارة بين القدرية ، وأخرى بين الجبرية ، وظن أنه كان قدراً أولاً ، وأنه بعث برسالة إلى عبد الملك ابن مروان (٩٦ = ٧١٥) يؤيد فيها القائلين بحرية الإرادة ، ثم عدل عن ذلك في أخريات حياته . ونحن أميل إلى ما قال به الذهبي من أن القدرية والجبرية كانوا يحاولون ضمه إلى صفوفهم ليستعينوا بجماهه وشرئله ، ولعله كان أقرب إلى ما قال به الصدر الأول من رد كل شيء إلى علم

(١) ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما قيل من أن علياً ناقش القدرية ورد عليهم (الإسفراني، التبصير

في الدين ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥٨) ، وأظن الظن أن ذلك من وضع للتأخيرين .

(٢) أحمد أمين ، فطر الإسلام ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٣٤٩ .

الله وقدرته <sup>(١)</sup> . ويرى أن غيلان الدمشقي (١٠٥ = ٧٢٢) وقف على حلقة ربيعة الرأي (١٣٦ = ٧٥٣) ، وقال له : « أنت الذى تزعم أن الله يحب أن يعصى ، فقال له ربيعة : أنت الذى تزعم أن الله يعصى قسراً » . (٢)

وكان لا بد للسياسة أن تسهم فى شيء من ذلك ، ويظهر أن بنى أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية ، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم ، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره ، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم . ولعمرو ابن عبد العزيز (١٠١ = ٧٢٠) ، وهو من نعرف فى تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه المصدر الأول ، مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الإرادة ، وبخاصة ضد غيلان الدمشقي ، وكان يفتت الخوض فى هذه المسائل . ولم يخرج عن ذلك من خلفاء بنى أمية إلا يزيد بن الوليد (١٢٦ - ٧٤٤) الذى دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه ، وقرب أصحاب غيلان <sup>(٣)</sup> . وحدا حذوه مروان بن محمد (١٣٢ - ٧٥٠) الذى أخذ عن أستاذه الجعد بن درهم (١١٧ = ٧٣٥) . وفى جو هذا الأخذ والرد جهد المتخصصين فى إعدام وجهة نظرهم بشئ الحجاج ، وحاول كل أن يجد فى الكتاب والسنة ما يتصور له ، ولو بأضعف الروايات ، وربما دفعت الخصمية أو سوء النية إلى شيء من الوضع والتلفيق ، وعلى الباحث أن يلاحظ ذلك وينبه إليه ، وألا يأخذ بالروايات على علائها . والحزبيات الطائفية والمذهبية ليست أقل خطرا من الحزبيات المنصيرية والسياسية ، وكثيراً ما حملت أصحابها على تصوير الأمور على غير وجهها ، واختلاق ما لا أساس له .

#### مطائنها فى الكتاب والسنة :

القرآن كتاب الله ، وآية نبيه ، ومنبع أصول الدين ، والمصدر الأول للتشريع . قنع صحابة كثيرون منه بالمعنى الإجمالى ، دين دخول فى تفاصيل مدلول الألفاظ والتراكيب . وإذا تعمق بعضهم ، اكتفى بالدلالة اللغوية ، وربما أضاف إليها شيئاً من أسباب النزول ، أو قصصاً من أخبار اليهود والنصارى . ولو تتبعنا ما نقل عن الصحابة وصدر التابعين من تفسير ، ما وجدنا فيه أثراً من انتصار لمذهب ديني ، أو استنباطاً لحكم فقهي . ويوم أن تعارضت الآراء ، واختلقت وجهات النظر ، أخذ كل فى البحث عما يؤيد وجهة نظره من سند قرأى . وربما استخدمت الآية الواحدة ، بضرب من الفهم والتأويل ، فى إثبات الشيء وضده . وتوسع المتكلمون والفقهاء فى هذا كل التوسع ، وجدوا فى البحث عن دليل قرأى لما يذهبون إليه أو يقولون به ، وتأثر علم

(١) شمس الدين الذهبي ، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ٤٤ ، ص ٩٨ - ١٠١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٥٠ .

(٣) المسعودي - مروج الذهب ، القاهرة ١٣٠٣ ، ٢٥ ، ص ١٥٠ .

التفسير بذلك كل التأثر ، ومن الناحية الكلامية هناك تفاسير تعبّر عن وجهة نظر المعتزلة ، وأخرى تعبّر عن وجهة نظر أهل السنة .

ولعل مشكلة القدر من أولى المشاكل الكلامية التي حاول الباحثون أن يدعّموها بسند من القرآن الكريم ، وفيه مجال فسيح لها ، فمن آياته ما يؤيد حرية الإرادة ، ومنها ما يعارضها ، ويتكفى بذكر أمثلة منها . فمما يؤيدها قوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها » ( الأنعام : ١٠٤ ) . وقوله : « جزاء بما كانوا يكسبون » ( التوبة : ٨٢ ، ٩٥ ) ، وقوله : « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ فعليها » ( يونس : ٣٠ ) ، وقوله : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » ( الكهف : ٢٩ ) ، وقوله : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » ( فصلت : ٤٦ ) ، وقوله : « كل نفس بما كسبت رهينة » ( المدثر : ٣٨ ) .

وفي القرآن آيات أخرى كثيرة دالة على أن أفعال العباد مقدرة عليهم ، ويحتجّ بذكر بعضها . قال تعالى : « إن الذين كفروا ساءل عليهم أنزلتهم أم لم تنزلهم لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولم يعبأهم عظيم » ( البقرة : ٦ - ٧ ) . وقال : « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلّل فأولئك هم الخاسرون » ( الأعراف : ١٧٨ ) . وقال : « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » ( التوبة : ٥٩ ) ، وقال : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة » ( القصص : ٦٨ ) ، وقال : « ماذا أراد الله بهذا مثلا ، كذلك يضلّ الله من يشاء ، ويهدي من يشاء » ( المدثر : ٣١ ) ، وقال : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله ربّ العالمين » ( التكاوير : ٢٦ ) .

وزهد بعض الباحثين إلى أنّ السور المكيّة أميل إلى تقرير حرية الإرادة ، في حين أن السور المدنية أميل إلى تقرير الجبر ، وهذا توزيع لا يؤيده الواقع ، فإنّ « الأعراف » مثلا ، وهي مكية ، فيها ما يؤيد الجبر ، و « التوبة » ، وهي مدنية ، فيها ما يؤيد حرية الإرادة . وربما ظهر الجانبان في آن واحد ، كما لاحظ ابن رشد ، مثل قوله تعالى : « أولمّا أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها ، قلتم أنى هذا ، قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير ، وما أصابكم يوم المنى الجمعان فيأذن الله » ( آل عمران ١٦٥ ، ١٦٦ )<sup>(١)</sup> ويمكن أن يقال إنّ الاستدلال بالقرآن في هذه المشكلة شبه متعادل ، وفيه ما يؤيد القدرية والجبرية على السواء ، ولعلّ في ذلك إشارة إلى أن الأفعال فيها اختياري ، وفيها اضطراري . وهما يكن من أمر ، فإن هذه الآيات كانت موضع احتجاج من جانب وتأويل من جانب آخر . .

والحديث هو المصدر الثاني من مصادر الدين ، وعليه أيضاً عولّ للتكلمين والفقهاء . لا سيما وهو يفصل مجمل القرآن ، ويقيّد مطلقة ، ويخصّص عامة ، ويعرض أحيانا لأموير

(١) ابن رشد ، مباحج الأدلة في عقائد الله ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٣ .



ذكر لها في القرآن . وشامت الظروف أنه لم يدون في عهد النبي ، ولم يسجل إلا قليل منه ، له أمره للذاكرة والرواية وبقي هكذا حتى منتصف القرن الثاني ، حين بدأت جماعة في جمع أحاديث التي صحت عندها ، ثم توالى حركة الجمع والتسجيل في كتب مفصلة ، كمروفاً لك وصحيح البخاري . وكان بعض الصحابة ضيقاً بروايته خشية النسيان أو الكذب ، بينا توسع ذلك آخرون . وفي تعدد الرواة وتفاوت حفظهم ما يؤدي إلى اختلاف الرواية ، هذا إلى ما طرأ بعد من خصوصيات سياسية ، وتخللات مذهبية ، شجعت على الوضع والاختراع ، وأضحى من غير الناس<sup>(١)</sup> .

ولمشكلة القدر نصيب من ذلك ، فقد رويت فيها أحاديث تؤخذ بأنها أثبتت منذ عهد كبر ، فمثلاً عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر بغيره وشرة ، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه » . وهذا ما سبق أن استبعدناه . وعقد كل من البخاري ( ٢٥٨ = ٨٧٠ ) وسلم ( ٢٥٢ = ٨٦٥ ) في صحيحه تاباً « للقدر » ، ذكر فيه الأحاديث المتصلة به ، وقد سرد البخاري منها نحو ٢٥ ، وسرد مسلم نحو الأربعين<sup>(٢)</sup> . وتكاد تدور كلها حول الأعمال والأرزاق والآجال ، ومنها ما ورد في صحيحين ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الرجل يعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يكون له وبينها غير ذراع أو ذراعين ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وإن رجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها » . ومثل قوله : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه ... قالوا يا رسول الله أفرايت من يموت وهو صغير ، قال الله تعالى أعلم بما أتوا عاملين » .

\* \* \*

وتعلل كلها إلى تأييد فكرة الجبر ، وليس من بينها ما يناصر الاختيار إلا بشيء من الاجتهاد التصرف ، مثل : « كلٌ ميسرٌ لما خلق له » . وشاء ابن رشد أيضاً أن يتخذ من حديث ما من مولود « دليلاً على الاختيار ، ولا يتخلو ذلك من تأويل وتوسع<sup>(٣)</sup> . ولعل في هذا ما يفسر لفرقة السلفية القوية التي سادت في أخريات القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني ، والتي كانت ترمي إلى محاربة أقوال أمثال معبد الجهني ( ٨٠ = ٦٩٨ ) وغيلان الدمشقي ( ١٠٥ = ٧٢٢ ) من أنصار حرية الإرادة . وإذا كان هذا الرجل الأول قد اتجه نحو الكتاب والسنة يستمد منهما ما يؤيد وجهة نظره ، فإن المدارس التالية من حنابلة وأشاعرة وناويزيدية قد توسعوا

(١) البخاري . الجامع الصحيح ، القاهرة ١٢٨٦ هـ ، ٤٣ ، ص ١١٧ - ١٢١ .

(٢) مسلم . الجامع الصحيح ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٠٤٧ .

(٣) ابن رشد . مناهج الأئمة ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

في هذا كل التوسع وتفتنوا فيه . وإذا كان المعتزلة قد تحفظوا في الاستدلال بالحديث ، فإنهم وقفوا من الآيات القرآنية موقف المؤول والمفسر .

### التيارات الأجنبية :

لم يبق اليوم محل للشك في تأثير ثقافة بأخرى وأخذها عنها ، فالتبادل الثقافي ظاهرة إنسانية لوحظت في الماضي ، ولا تزال تلاحظ في الحاضر . وليس فيها عيب ولا نقص ، ذلك لأن الثقافات الحية هي التي تأخذ وتعطي ، وفي أخذها وعطائها حفظ لتراث البشرية وإمداد له . والخطأ كل الخطأ في أن تصوّر هذه الظاهرة على غير وجهها ، وأن تعد مجرد ضرب من التقليد الأعشى والنقل الحرفي . فإن لكل ثقافة ظروفها ومكوناتها ، وفي وسعها أن تستحدث طرازاً خاصاً بها ، وإن التقت مع الثقافات الأخرى في جوانب مشتركة . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الثقافة الإسلامية أخذت عن الشرق والغرب ، وتبينت ما تبنت من آراء وأفكار أجنبية ، ولم يعد هذا في شيء على شخصيتها ، بل دمغته بطابعها ، وأضافت إليه ما أضافت من بحثها وإنتاجها . وقد نبئت مشكلة حرية الإرادة لدى المسلمين - كغيرها من مشكلات فلسفية وكلامية أخرى - في جو اختلط فيه العرب بأجناس وعناصر مختلفة ، والتفوا بأفكار وآراء أجنبية ، وليس بغير أن توجههم نحو أمور لم تحظر بإلهم من قبل - ثم أخذ المسلمون يعالجونها على طريقتهم الخاصة ، ويلائمون بينها وبين دينهم ومعتقداتهم . ونحن نعلم أن لهذه المشكلة تاريخاً في الفكر اليوناني ، وفي الفكر الديني بوجه عام . وقد عنى بها آباء الكنيسة الأول ، وبقى على آثارهم القديس أوغسطين الذي وضع فيها بحثاً بعنوان (De libro arbitrio) . وبقى رجال الدين ، بل العامة من المسيحيين ، يديرون حولها حواراً في بيناتهم المختلفة . ويتلخص في أن للمخلوقات لا تستطيع أن تحدث شيئاً إلا بعون من الله ، ولا تفعل خيراً إلا بلطف منه وفضل ، وأن علمه الأزلي محيط بما حدث وما سيحدث . وهنا يرد السؤال : أين حرية الإرادة في هذا كله ؟ وحاول أوغسطين دوين جذري أن يحل هذا الإشكال ملاحظاً أن فكرة الزمن لا اعتبار لها بالنسبة لله ، وإذن لا محل لأن نتحدث في مقامه عن ماضٍ ومستقبل ، وفاته أن علم الله وقدرته محيطان بكل شيء ، فلم يقسح إلغاء فكرة الزمن المجال لقدرة العبد وإرادته . وذهب مفكرون مسيحيون إلى حلول أخرى ستعرض لبعضها .

وعرف هذا الحوار في دمشق ، وكانت مركزاً مسيحياً هاماً قبل الفتح الإسلامي ، وعاشت فيها جالية مسيحية إلى جانب المسلمين في تسامح ديني ملحوظ . وليس بعيد أن يكون هذا الحوار قد امتد منه شيء إلى البصرة التي تمد في مقدمة المراكز الثقافية الإسلامية الكبرى في القرن الأول الهجري ، والتي كانت ملتقى ثقافات مختلفة ، وكانت على مقربة من بعض المدارس المسيحية الشرقية . ويذهب مؤرخو القرون إلى أن مشكلة الجبر والاختيار عدوى انتقلت إلى الإسلام من

السيحيين في دمشق أو من مسيحيي البصرة<sup>(١)</sup>.

وعلى رأس هؤلاء المسيحيين يجب أن نشير إلى يحيى الهمشي (١٢٧ = ٧٤٩) الذي ولد في خلافة معاوية ، وعاش مع والده في كنف خلفاء بني أمية ، وكان أبوه مشرفاً على الشؤون المالية لعبد الملك بن مروان . وبقي يحيى في دمشق إلى أن بلغ الخمسين ، وتولى رئاسة الطائفة المسيحية بعد أبيه ، ولا بد أن يكون قد عرف العربية وتكلمها ، وإن كانت كتبه التي وصلت إلينا باليونانية . وليس بغريب أن يدور بينه وبين جيرانه ومواطنيه المسلمين حوار حول بعض المسائل الدينية ، ويؤكد هو نفسه هذا الحوار في رسالته : « نقاش بين مسيحي ومسلم »<sup>(٢)</sup> . وقد وقف في بحوثه الدينية عند مشكلة حرية الإرادة ، وكان يرى أن الأفعال الإنسانية ضربان : جبرية واختيارية . والجبرية هي التي تحدث بغير شعور كنمو الجسم ، أو تحت تأثير حاجة طبيعية كالأكل ، أو عن خطأ غير مقصود كمن أطلق سهماً على صيد وأصاب إنساناً . والأفعال الاختيارية هي التي تصدر بمحض إرادة الشخص ، وبعد فكر وروية لتحقيق لذة أو منفعة ، فهي أفعال مقرونة بقدرة وإرادة ، وفي وسع المرء أن يفعلها ولا يفعلها . والأفعال الجبرية من صنع الله ، والأفعال الاختيارية من صنع العباد<sup>(٣)</sup> . ومن المحتمل أن يكون يحيى الهمشي قد تبادل أمثال هذه الأفكار شفويّاً في أثناء مقامه في دمشق مع بعض من كان يلقاهم من المسلمين ، أما أن يكتب فيها ويؤلف فالأرجح أن ذلك لم يتم إلا بعد انتقاله إلى القسطنطينية . وقد أشرنا إلى أنه عاش في دمشق إلى جانب التسعة أو العشرة الأول من خلفاء بني أمية ، وهم لم يكونوا في الجملة من أنصار حرية الإرادة ، ولم يستسيغوا كثيراً التحدث في هذا الموضوع<sup>(٤)</sup>.

وقد شغلت صلة يحيى الهمشي بالفكر الإسلامي الباحثين ، وبخاصة المستشرقين ، منذ آخريات القرن الماضي . فعالجها أولاً فون كريبز<sup>(٥)</sup> . وتوسع فيها كارل بيكر<sup>(٦)</sup> . وأخذ منهما ألفونس فاليينو<sup>(٧)</sup> . وعرض لها أخيراً موريس سيل ، وحاول أن يقارن آراء الهمشي بآراء القدرية<sup>(٨)</sup>

(١) الشيرستاني ، المال والنحل . القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ١٠٩ ، البندادى ، الفرق بين الفرق ، القاهرة . مطبعة المعارف ص ١٥ .

(٢) G. Graf, *Geschichte der arabischen Christlichen Literatur*; Ringesgren (H), *Studies in arabic fatalism*, Uppsala 1955.

(٣) *De Fide Orthodoxa*, Book II.

(٤) ص ٩٣

(٥) Von Kremer, *Kulturgegeschichtliche Streifzüge den Gebiete des Islam*, Leipzig 1875.

(٦) C.H. Becker, *Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 1911.

(٧) C.A. Nallino "Sole nome di Mu'taziliti", in *Rivista Orientale*, Roma, T. VII;

انظر أيضاً : مدني . التراث اليوناني ، القاهرة ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٨) Morris Sack, *Muslim Theology, Study of the Origin with reference to the Church Fathers*, London 1964.

المسلمين . ولا تخلو هذه المقارنة من غلو وإسراف ، لأنها لا تنصب على ما قال به أحد معاصري الدمشقي ، أمثال معبد وغيلان ، وإنما تقوم على آراء ظهرت بعد ذلك بنحو قرن ، ومن أشخاص لم يعرفوا الدمشقي ولم ينفقوا على كتبه اليونانية ، وهم بوجه خاص معتزلة البصرة - ويلذهب موريس سيل أيضاً إلى أن الخوارج الأول عرضوا لشيء من حرية الإرادة في حديثهم عن العدل الإلهي ، وليست لدينا مع الأسف مصادر مباشرة في هذه الناحية ، وما وصلنا عنهم يؤيد أنهم كانوا إلى ظاهر النص أميل ، وما غزى إليهم من آراء كلامية يرجع إلى القرن الثاني للهجرة ، واستولت عليهم في البداية المشكلة السياسية من خلافة وتحكيم ، ولم يحفظوا في العهد الأموي باستقرار يسمح بدرس أو فلسفة ، وإذا كان الأباضية قد عرضوا للاستطاعة وخلق الأفعال ، فإنما تم ذلك في مرحلة متأخرة ، وبعدها من الفرق الأخرى وبخاصة جماعة المعتزلة ، وستفصل هذا فيما بعد <sup>(١)</sup> .

\* \* \*

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك تيارات أجنبية سرت إلى العالم الإسلامي ، وأن منها ما يتصل بمشكلة حرية الإرادة . وقد أثرت هذه المشكلة في دمشق ، حيث كانت توجد جالية مسيحية كبيرة ، وعلى رأسها بعض آباء الكنيسة . وثبت أن معبداً الجهنى زار دمشق ، وأن غيلان أقام بها ، وهما اللذان أثارا هذه المشكلة لأول مرة في الإسلام ، ولا يبعد أن يكونا قد وقفا على ما جرى من حوار حول هذا الموضوع . ولكن أن نذهب ، كما صنع موريس سيل ، إلى عقد مقارنات ومقابلة آراء بعضها ببعض ، فهذا ما لا سبيل إليه في ضوء مصادرتنا الحالية<sup>(٢)</sup> .

#### أوائل ممثل الجبر والاختيار :

شغل المسلمون كما قدمنا في أخريات القرن الأول الهجري بمشكلة الجبر والاختيار ، ودار فيها أخذ ورد يميناً وشمالاً ، في دمشق والمدينة والبصرة - وأسهم فيها رواة ومحدثون ، ودعاة وخلفاء . فذهب فريق إلى القول بحرية الإرادة ، وسماها « القدرية » لأنهم أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله ، ولا تخلو هذه التسمية من غموض وتناقض ، وربما أريد بها شيء من النكاية والزراية ، وعلى رأس هؤلاء معبد الجهنى وغيلان الدمشقي . وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة ، ليس له إلا ما أراد الله ، ولا قدرة له على شيء ، وإنما يخلق الله أفعاله ، وسماوا الجبرية ، وعلى رأسهم الجهم بن صفوان .

ثلاثة أداروا هذه المشكلة في البداية ، منهم اثنان قديران ، وواحد جبري ، وقد عرفوا

(١) ص ١١٠

(٢) عرض لهذا الموضوع حديثاً تفصيل الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه : مذاهب الإسلاميين ،

بيروت ١٩٧١ ، ص ١٠٠ ، ص ١١٢ - ١٢٠ .

بالجرأة والشجاعة ، انقلدوا خلفاء بنى أمية ، واستنكروا كثيراً من تصرفاتهم . ووهبوا لساناً ناعلاً وحجة بالغة ، وجاهدوا في سبيل آرائهم إلى أن أسلموا وأرسلهم شهداء الحق والمبدأ - ونأسف لنقص معلوماتنا عنهم ، وبخاصة الاثنان القديران ، ولعل ذلك راجع إلى أن آراءهم اندمجت في آراء المدارس الكبرى التالية ، ولم يجدوا من الأتباع ما يرددها باسمهم ويحفظها عنهم . وسنقف عندهم تبعاً لنئين كيف صوّروا مشكلة الجبر والاختيار ، وروموا نقطة البدء فيها .

**معبد المجنوني** (١) (٨٠ = ٦٩٩) تابعى وصحّث ، وأول من دعا إلى القول بحرية الإرادة . نشأ في البصرة ، وتنقل بين العواصم الإسلامية الكبرى ، فرار دمشق والمدينة ، وكان له فيها تلاميذ وأتباع - تابع الأحداث السياسية في عصره ، وأخذ على بعض خلفاء بنى أمية ظلمهم وجورهم ، وخرج عليهم مع ابن الأشعث ، وقتله الحجاج (٩٥ = ٧١٤) ، ولم يصلنا من آرائه شيء يذكر ، اللهم إلا أنه كان يتكلم في القدر والاستطاعة ، وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم التي يتعلل بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ، ويرتكب باسمها المحكومون ما يرتكبون من معاصي وأقائم<sup>(١)</sup> لدافع عن شرعية التكليف ، وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار .

**غيلان الدمشقي** (١٠٥ = ٧٢٢) ، خطيب فصيح ، وجليل ماهر ، وتقى ورع . كان أبوه مولى لثمان بن عفان ، فارتبط من قديم بينى أمية ، وعاش في دمشق على مقربة منهم ، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم ، وجاهر بهذا عمر بن عبدالعزيز (١٠١ = ٧٢٠) وهو أعلمهم . اتّصل بالحسن البصري ، وشهد مجلسه ، وكان له حوار مع ربيعة الرأي ومع عمر بن عبدالعزيز نفسه في مشكلة القدر ، وقد نهاه عن أن يخوض فيها . وتقديراً لمنزله لزم الصمت زناً ، ثم انتهى به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك (١٢٥ = ٧٤٣) ، فمئل به ، بقتوى - فيما يقال - من الأوزاعي إمام الشام ، وأغلب الظن أن قتله هو الآخر لم يخل من اعتبارات سياسية (٢) .

وموقفه من القدر واضح ، فهو ثاقب من تكلم فيه بعد معبد ، وتنسب إليه فرقة الغيلانية ، وحُد من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وبقدروا بمنزلة هؤلاء تعامل عليه أهل السنة . وكان يرى أن الحسنات والخير من الله ، والشر والسيئات من الإنسان ، والاستطاعة عنده هي السلامة وصحة الجوارح . وفي كلام له مع عمر بن عبد العزيز - فيما يرى - : هل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعلب على ما قضى ، أو يقضى ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يفضل عنه ؟ أم هل وجدت رجلاً يكلف المباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والنظام ؟ وهل

(١) انظر في ترجمته : ميزان الاعتدال ١٨٣/٣ ، البداية والنهاية ٩/٤٤ .

(٢) انظر في ترجمته ، المعارف لابن قتيبة ٢٢٤ ، تاريخ الطبري ١٧٣٣/٢ ، للنية والأمل ١٥ - ١٧ ،

وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم<sup>(١)</sup> - فهو يقرر بهذا مبدأ حرية الإرادة - وأن الله لا يعمل إلا الأصلح ، فلا يقضى بالمعاصي ، بل يرتكبها الإنسان بمحض إرادته . وكيف يعذب الله على فعل فعله هو ، وهو عادل لا يظلم ، ورحم لا يكلف بما لا يطاق ، وحكم لا يفعل ما هو مذموم ؟ وسرى فيا بعد كيف توسع المعتزلة في هذا ، وكوّنوا منه نظريات متصلة .

وقد نسب إلى غيلان أنه كان يقول بالإرجاء ، وزعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ولا يتفاضل الناس فيه<sup>(٢)</sup> وفي هذا ما فيه من تعارض مع القول بمبدأ حرية الإرادة ، وأن الإنسان مسئول عما يفعل ، وأن في وسعه أن يسعد نفسه وأن يشقىها - والإرجاء في الحقيقة نزعة ترمي إلى شيء من التوفيق ، وتتقاضى الحكم على تصرفات يعز الحكم عليها ، لا سيما إذا اتصلت بأشخاص لها قدرها كميّان وعلى - لم تقف هذه النزعة عند فرقة أو أفراد معينين ، فهناك مرجئة من أهل الحديث ، ومن القدرية ، ومن الجبرية ، ومن الخوارج . ومن المؤرخين من عدّ أبا حنيفة مرجئاً . وقد قويت هذه النزعة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، وفي أوائل القرن الثاني ، ثم تلاشت وضعت بعد ذلك

الجهنم بن صفوان<sup>(٣)</sup> (١٢٧ = ٧٤٥) ، أعرض شخصية ، وأعمق أثراً من زميله السابقين ، واشتهر مثلهم بقوة الحجّة وفصاحة اللسان ، يدعو الناس فتجلبهم فصاحته . قال بالجبر وعُرف به ، وأسس فرقة الجهمية التي عمّرت بعده طويلاً . وسبق لنا أن عرضنا له وآرائه في مشكلة الألوهية ، وتقف هنا عند آرائه في مشكلة حرية الإرادة .

وصورها الشهرستاني بأنه يرى « أن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار<sup>(٤)</sup> » . والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال<sup>(٥)</sup> - وصورها الأشعرى تصويراً يختلف عن هذا بعض الشيء ، ملاحظاً أنه تفرد بالقول بأنه : « لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وازلت الشمس . وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه . إلا أنه خلق للإنسان قدرة كان بها الفعل ،

(١) ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٢٦ .

(٢) الأشعرى ، مقالات ، ص ١٠ ، ص ١٣٦ . البندادى . الفرق ؛ ص ١٢٥ ، للشهرستاني ، مال ،

ص ١٩٠ .

(٣) انظر في ترجمته ، كتاب الانتصار للخياط ، ص ١٨١ ، ميزان الاعتدال للذهبي ، ١٩٧/١ ، الكامل لابن الأثير ، حوادث سنة ١٢٨ ، تاريخ الجهمية للقاسمى ، الفصل لابن حزم ، ٢٠٤/٤ - ٢٠٥ .

(٤) الشهرستاني ، مال ، ص ١٠ ، ص ١١٠ - (١١١)

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠ ، ص ١١١ .

ونخلق له إرادة للفعل ، واختياراً له منفرداً<sup>(١)</sup> ، وعلى هذا لا ينكر الجهم قدرة الفرد ولا إرادته ولا اختياره ، وإنما يردّها جميعاً إلى الله والشائع عنه ما قال به الشهرستاني ، وبذا عدّ من أنصار الجبرية الخالصة ، والتي معه فيها طائفة من الأزارقة<sup>(٢)</sup> وتقابلها الجبرية المتوسطة ، وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة ، وقال بها النجارية والضرارية والأشاعرة ، مع اختلاف في بعض التفاصيل<sup>(٣)</sup>

• • •

### حكم وتفسير :

رسم جهم وزميله إذن الخطوط الكبرى لمشكلة حرية الإرادة ، ومهلّوا بذلك للدراسات توسعت فيها المدارس التالية . وإذا كان جهم قد أنكر هذه الحرية ، فإن زميله اعتدّا بها ودافعا عنها - وبين هذين الطرفين المتقابلين دار الخلاف ، وانتصر كل فريق لرأيه - وحرص أنصار الحرية بوجه خاص على أن يلائموا بينها وبين علم الله وإرادته ، وجهد القائلون بالجبر في أن يثبتوا للعبد شيئاً من الاختيار يرر به ما يوجه إلى الإنسان من حساب ومسئولية .

(١) الأشعري ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

(٢) الشهرستاني ، ملل ، ج ١ ص ١٠٨ .

(٣) ابن حزم - فصل ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

## افضل المثاني

### المعتزلة

بشرت بذور الدراسات الكلامية في أواخر القرن الأول للهجرة ، وأخذت تؤتي ثمارها في القرن الثاني . قام على أمرها في البداية أفراد أولعوا بها ، وأسهمت فيها فرق وجماعات سياسية ثم تولتها بعد ذلك مدارس متخصصة ، يلتقي أعضاء كل واحدة منها عند أصول عامة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل والجزئيات . وقد كانوا يؤمنون جميعاً بهذه الأصول ويدافعون عنها ، ويسير خلفهم على نهج سلفهم . ولا شك في أن هذه الدراسات الكلامية تمثل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وبقيت في صميمه إلى النهاية . وتحتها تفرعت الدراسات العلمية والفلسفية الخاصة ، وارتبطت بها على نحو ما البحوث الفقهية والآراء الصوفية .

والمدارس الكلامية الكبرى ثلاث : المعتزلة ، والأشاعرة ، والماتريدية . وللمعتزلة فضل السبق . وهم كما قدمنا الواضعون الحقيقون لعلم الكلام<sup>(١)</sup> . وقد قادوا في القرنين الثاني والثالث حركة فكرية واسعة ، كان لها شأنها في البحث الإسلامي عامة . ويوم أن غلوا في قولهم وفعلهم . وأدخلوا السياسة في الدين ، وحاولوا أن يفرضوا على الناس بعض آرائهم بالقوة ، أغضبوا السلف ، واستنكرت الجماهير فعلهم . وكان لابد من اتجاه وسط يقرب المسافة بين القديم والجديد ، بين المنقول والمعقول . وحمل راية هذا الاتجاه الأشاعرة من جانب ، والماتريدية من جانب آخر . وسارت هاتان المدرستان معاً في غير مانعواض واضح ، ثم قدر للمدرسة الأشعرية أن تعبر وحدها عن آراء أهل السنة والجماعة ، وأضحت تعاليمها العقيدة الرسمية للسنيين عامة تقريباً

وهناك مدارس كلامية أخرى كالحنبالية والكرامية ، وفرنق عاجلت بعض مسائل علم الكلام كالشيعية والخوارج والمرجئة . ولن نقف عند هؤلاء طويلاً . وسنربط الحنبالية والكرامية بالأشاعرة ، وإن قامت بينهم معارك حامية الوطيس . ونربط الشيعية بالمعتزلة لما كان بينهم من أخذ وتبادل . وليس للخوارج والمرجئة كبير شأن في الدراسات الكلامية ، تركّز بحث الأول خاصة حول مشكلة الخلافة ، ونهى الأخيرين بمسألة الكفر والإيمان ، وحياة الفرقين معاً تكاد تقف عند نهاية القرن الثاني للهجرة إلا بعض بقايا الخوارج ، وبخاصة الإباضية الذين عثروا إلى اليوم في المشرق والمغرب ، على أنا سنشير إلى ما كان لهما من مواقف في موضوع حرية الإرادة . والخوارج



معاصرون للمعتزلة وتأثرون بهم ، وصنعنا لهم إلى جانبهم . وينصب حديثنا أساساً على المدارس الكبرى الثلاث ، بادئين ، بالمعتزلة ، وخاتمين بالماتريدية .

• • •

آمن المعتزلة بعدل الله ، وعدوه أصلاً من أصلهم الهامة ، وليس من العدالة أن يكلف المرء بما لا يطيق ، أو أن يسأل عما لم يفعل ، أو أن يحاسب على ما لم يقصد إليه . ولهذا اتفق المعتزلة جميعاً على أن العبد قادر خالق لأفعاله . غيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، أو فعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً<sup>(١)</sup> ؛ وهم بهذا يلتقون مع القدرية الأوائل ، أمثال غيلان اللمشقي . وقد أطلق الاسم عليهم ، وإن لم يرتضوه كثيراً<sup>(٢)</sup> . وتنص المصادر على أن وأصل بن عطاء ( ١٣٢ = ٧٤٨ ) ، مؤسس المدرسة ، عرف غيلان ، وأخذ عنه مذهب القدر .

وآمن المعتزلة أيضاً بالحرية ، حرية الفكر والقول ، والعمل ، طبقوها على أنفسهم في بحثهم ودرسهم وفي حوارهم وحلهم . فذهبوا إلى آراء جديدة وغريبة أحياناً ، وقالوا بما لم يجرؤ أحد غيرهم أن يقوله . وعدّوا الفعل الحق ذلك الذي يصدر عن حرية تامة ، ويوجب المسؤولية . وربطوا فكرة حرية الإرادة بالأصل الثاني من أصولهم الخمسة ، وهو العدل . ولست في حاجة أن نشير إلى أن هذه الأصول لم تعرف كلها لأول وهلة ، ولم تكون جميعها دفعة واحدة ، ولا نظن أن وأصلاً قال بها في ذلك الترتيب والتنسيق الذي وصل إلينا . ونرجح أنه اهتدى إلى بعضها ، ثم استكملته وربّنت فيها بعد . وشاء القاضي عبد الجبار ( ٤١٥ = ١٠٢٤ ) أن يبين لم كانت خمسة ، وإن كان هو نفسه لم يلتزم هذا الرقم<sup>(٣)</sup> ، وحاول في كتابه المغني أن يردّها إلى أصلين اثنين هما التوحيد والعدل .

**حرية الإرادة والعدل الإلهي** : تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالاً وثيقاً بأصل العدل الذي قالوا به ، ونعتقد أنهم اهتموا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة ، ولا حظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل ، أو أن يحاسب عما لا يريد . ثم توسعوا في فكرة العدالة هذه ، وفصلوا القول فيها ، وقرعوا عنها نظريتين كبيرتين ، هما « نظرية الصلاح والأصحح » ، و« نظرية الحسن والقبیح » . فقرروا أولاً « أن الحكم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفيه وعيب ، والحكم إما أن ينتفع أو ينفع غيره ، ولا تقدر الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره<sup>(٤)</sup> » فالعالم يسير إلى غاية ، والله

( ١ ) الشهرستاني ، هلال ، ١٥ ، ص ٥٦ ، البغدادي ، الفرق ، ص ١١٥ .

( ٢ ) النخاط ، الانتصار ، ص ١٧٧ ، للرفعي ، المنة والأمل ، ص ١٥ .

( ٣ ) عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢٢ .

( ٤ ) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٣٩٧ .

لا يريد الشر ولا يأمر به ، بل يريد الخير لعباده وللكون عامة . تفاؤل شبيه بتفاؤل ليسترين المحدثين ، وكَم جَدُّ المعتزلة في تفسير الشرور الظاهرة في العالم ، وودها إلى خيرات وحسنات ، على أنهم إن عجزوا عن ذلك فلن يضيرهم هذا في شيء ، لأنهم لم يدعوا الإحاطة بأغراض الله جميعها<sup>(١)</sup> .

وذهبوا ثانياً إلى أن للأشياء والأعمال قِيماً ذاتية ، ففي الأعمال الحسنة ، كالعدل والصدق ، صفات خاصة جعلتها حسنة ، وفي الأعمال القبيحة ، كالظلم والكذب ، صفات أخرى جعلتها قبيحة . والعقل يدرك هذه الصفات وتلك ، فيستحسن الحسن ويستقبح القبيح . والشرع في تحسينه وتقييمه للأشياء إنما يعبر عن الواقع ويغير به - فالحسن والقبح عقليان ، ويمكن إدراكهما قبل الشرع ، وعلى هذا يرى المعتزلة أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما يدل عليه العقل<sup>(٢)</sup> .

وعدالة الله تقضى بأن يكون العبد حراً ، وبلون هذه الحرية لامعنى لنبوة أو رسالة ، ولا أساس لشرعية أو تكليف وماذا يمدى إرسال الرسل لمن لاحرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم ؟ وكيف يؤثر شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة<sup>(٣)</sup> ؟ على أن حرية الإرادة لا تقتف فقط عند أصل العدل ، بل تتصل أيضاً بأصل التوحيد . لأنه إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان ، فكيف نوثق بينهما وبين إرادة الله وقدرته ؟ هل هناك أفعال مجاوز قدرة الله ؟ وهل يقع في ملكه إلا ما يريد ؟ وإن ردنا كل شيء إلى الله فعلاَم يحاسب العبد ويعاقب<sup>(٤)</sup> ؟ وهنا يتبارى المعتزلة في تقديم حلول ترمى إلى التوسط والتوفيق . فهم يسلمون جميعاً بعلم الله ، وأنه لا تخفى عليه خافية ، يعلم أزلاً ما كان وما سيكون . ويذهبون إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة ، فمُنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام ، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله ، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال ، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب . وقد أسفر هذا التحليل المتصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات لا تخولمن عمق ودقة ، وهي : خلق الأفعال ، والاستطاعة ، والثولد .

**خلق الأفعال :** قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين : اختيارية واضطرابية ، والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة ، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم . والأفعال اضطرابية هي التي تحدث من نفسها ، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ، والرعدة عند البرد ، ونسبها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز لظهورها على يديه . وهذا تقسيم

(١) الشهرستاني ، للصدر السابق ، ص ٤٠٥ - ٤٠٧ .

(٢) الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤٧ .

(٣) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢١٤ .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٨١ - ٨٢ .

له أشباه لدى بعض اللاهوتيين في التاريخ القديم والحديث ، وقد أشرنا من قبل إلى شيء شبيه به لدى يحيى الدمشقي<sup>(١)</sup> ، والفعل حدث لا بد له من محدث ، وقد جدد المعتزلة في البحث عنه ، وبخاصة عن محدث الأفعال الاختيارية . وقف القاضي عبد الجبار على هذا الموضوع الجزء الثامن من كتابه المغنى . وعنوانه « المخلوق »<sup>(٢)</sup> .

ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع على حسب قصد<sup>(٣)</sup> ، ويجمع المعتزلة - فيما عدا معمر (٢١٥ = ٨٣٠) والجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) - على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، أحدثوها بمحض إرادتهم . أما معمر والجاحظ فريان أنها من صنع الطبيعة ، أي أنها اضطرارية كيغل النار للإحراق والتلجج للتبريد ، وإن لم ينكر إرادة الأفراد<sup>(٤)</sup> . وفي هذا ما فيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار ، هذا إلى أن صنع الطبيعة لا يرضى رجال الدين بوجه عام . ويرى النظام ( ٢٢١ = ٨٤١ ) أن لا فعل للإنسان إلا الحركة ، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم ، وأفعاله حركات نفسه ، وكلها من جنس واحد ، لأن مصدرها وحده<sup>(٥)</sup> . وهو بهذا يؤكد حرية الإرادة ، وإن ضيق دائرة نشاطها ، ويقع هذه الحرية على أساس ميكولوجي يقربه من التحليل الميكولوجي الحديث للعمل الإرادي ، وتحرز المعتزلة من استعمال لفظ « الخلق » بالنسبة للإنسان ، لأنه لاخالق إلا الله ، واكتفوا بلفظ « أوجد » أو « اخترع » ، وتوسع المتأخرون في ذلك ، وأصبح « خلق الأفعال » تعبيراً شائعاً ، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان<sup>(٦)</sup> . ويظهر أن موقف متكلمي الشيعة الرافضة ، وعلى رأسهم هشام بن الحكم ( ١٩٠ = ٨٥٥ ) ، في هذه المشكلة لم يكن واضحاً ، فهو يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وهي في آن واحد اختيارية واضطرارية ، اختيارية لأن العبد يريد بها ، واضطرارية لأنها لا توجد إلا عن طريق

(١) ص ٩٧ .

(٢) عبد القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ ، المخلوق ، القاهرة ١٩٦٣ .

(٣) عرض الدكتور ماجد فخري لموضوع الاختيار عند المعتزلة (دراسات في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٧٧ - ٩١) . وصورة تصويراً لا يلتقي تماماً مع الواقع ، غلب فيه رأى الأقليات على الأكثرية ، وعد واحداً مشكوكاً في نسبته إلى جماعة المعتزلة متبرراً عن آرائها ، وهو صالح قبة . ومن المسلم به أن بين المعتزلة خلافات لرمية سبغت هنا ما يتصل منها بمشكلة حرية الإرادة ، ولكنهم يلتقون جميعاً في أن العبد حر يفعل ما يريد ، ويختار بين الخير والشر ، وقادر على فعل ما يقصد إليه ، وعلى هذا استحق الثواب والعقاب . وحاولوا أن يبقوا بين هذا وبين قدرة الله وإرادته ، وهي محاولة ليست يسيرة ، وكلما توسع فيها أضعفت جانب الاختيار في الإنسان .

(٤) القاضي عبد الجبار ، المغنى ، ج ٨ ، ص ٨ .

(٥) الأشمري ، مقالات ، ج ٢ ، ص ٨١ ، أبو ريده ، إبراهيم بن سيار النظام ، القاهرة ١٩٤٦ ،

ص ١٠٧ .

(٦) الأشمري ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٧ .

محدثه<sup>(١)</sup>. واختلقت الزيدية ، فذهب فريق إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، وذهب فريق آخر إلى أنها من كسب العبد<sup>(٢)</sup> ، وهذا ما استقر رأيهم عليه أخيراً تأثراً بالأشاعرة في الغالب . واستمسكت الغالبية العظمى للمعتزلة برّد أفعال العبد إليه ، لأن فيها ظلماً وإنمّا أحياناً ، والظلم محال على الله . هذا إلى أن الله ، وقد أرسل الرسل وكلف عباده بتكاليف مختلفة ، لا يمكن عدالة أن يحاسبهم إلا على ما صنعت أيديهم . وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك ، وقد سبق للقدريّة أن استشهدوا ببعضها ، ولا يعزّ على المعتزلة أن يؤولوا الآيات التي يؤذن ظاهرها بأن أفعال العبد ليست من صنعه . وحول هذه الحجج دار جدل الخصوم ، وفي الفصل الذي عقده الباقلاني في كتاب التمهيد لبيان « أن الله تعالى مريد لجميع المخلوقات » نماذج كثيرة من ذلك<sup>(٣)</sup> ، وقد حاول عبد الجبار الرد عليها في جزء « المخلوق » الذي أشرنا إليه من قبل<sup>(٤)</sup> .

**الاستطاعة :** قرّر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية ، وكان لا بد لهم أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ، وما أسبابه ووسائله ؟ فقالوا بالاستطاعة ، ومعها أيضاً القدرة ، وفتنوا في شرحها ، وقالوا بآراء فيها شيء من الفسولوجيا والميتافيزيقا . وقد أجمعوا - فيما يروى الأشعرى - على أنها قبل الفعل ، وأنها قادرة عليه وعلى ضده ، وأنها غير موجبة للفعل . وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه<sup>(٥)</sup> . ولكنهم اختلفوا في حقيقتها ، هل هي مجرد الصحة والسلامة ، أو هل هي عرض منفصل عن الشخص المستطيع ، أو هي جزء منه . واختلفوا أيضاً : هل تبقى بعد الفعل أو تفتى بانقضائه ؟

فذهب ثمانية بن الأشرس ( ٢١٣ = ٨٢٩ ) وبشربن المعتز ( ٢١٠ = ٨٢٦ ) إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات<sup>(٦)</sup> ، وليس ثمّة قدرة حادثة ، لأن الله يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة . وذهب أبو الهذيل ( ٢٢٦ = ٨٤١ ) والفوطي ( ٢٢٨ = ٨٤٣ ) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان ، وهو غير الصحة والسلامة ، بخلافه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله<sup>(٧)</sup> . وهذا ضرب من الخلق المستمر استمسك به الأشاعرة فيما بعد ، وأخذ به ديكارث بين المحدثين . وذهب النظام والأسواري ( ٢٤٤ = ٨٥٨ ) إلى أن الإنسان حتى يستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره<sup>(٨)</sup> . وأكثر المعتزلة على أن الاستطاعة

(١) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٣) الباقلاني ، كتاب التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٨٠ - ٢٨٥ .

(٤) عبد الجبار ، الغنى ، ج ٨ : المخلوق ، ص ١٧٧ - ٢٦٥ .

(٥) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

(٦) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٧) المصدر السابق ، الشريعتاني ، نهاية الإقدام ، ص ٥٥ ، ٧٢ .

(٨) الأشعرى ، مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال ، فهي باقية لا تفتى ، وترى أقلية أنها تروى بانتهاء الفعل ، وتتجدد مع كل فعل جديد<sup>(١)</sup> ، ولعل هؤلاء هم الذين يرون أن العرض لا يبق زمانين .

ويقرب الشيعة الرافضة هنا من المعتزلة ، فيذهب أغلبهم إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل ، ويأخذون بقول من قال إنها صحة الجسم ، ويضيف هشام بن الحكم إلى ذلك المدة اللازمة لإنجاز الفعل ، والآلة المستخدمة فيه ، والسبب الدافع إليه . فالاستطاعة عنده وليدة عدة عوامل يسبق بعضها الفعل ، ويصاحبه بعضها الآخر<sup>(٢)</sup> . ويلتقى الزيدية مع النظام تماماً ، ويقولون إن الاستطاعة قبل الفعل ، وأنها جزء من الشخص المستطيع<sup>(٣)</sup> .

وقد فتحت هذه الخلافات باباً فسيحاً للجدال والاستدلال ، فحاول كل فريق أن يؤيد رأيه ، وأن يرد على آراء الآخرين . وأتاحت فرصة للأشاعرة أن يناقضوا المعتزلة خطوة خطوة ، وأن يثبتوا عكس ما قالوا . وعقد الباقلاني في التمهيد باباً كبيراً لموضوع الاستطاعة أيد فيه وجهة النظر الأشعرية ، ورفض ما قال به المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل ، أو أنها تبقى بعده ، أو أنها قادرة على الفعل وضده . وللقرآن شأن في هذا الجدل ، فيجتهد كل طرف في أن يستمد منه حجة وتأييداً<sup>(٤)</sup> . وفي كتاب الإرشاد لإمام الحرمين ( ٤٧٨ = ١٠٨٦ ) باب آخر يمارى ما جاء في التمهيد ، وقد يزيد عليه<sup>(٥)</sup> . ومهما يكن من أمر هذا الجدل ، فإن المعتزلة في قديم بالاستطاعة يريدون أن يؤكدوا مبدأ حرية الإرادة ، ولعل النظام أشدهم تأكيداً لذلك ، لأنه يرى أن الاستطاعة أمر ذاتي ، فيولد الإنسان وله قدرة على فعل ما يقصد إليه ، وإن اقتصر هذا الفعل على حركات النفس .

— التولد<sup>(٦)</sup> : فكرة معتزلية خالصة ، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين . تتصل بمبدأ السببية ، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية . قال بها بشر بن المعتز ( ٢١٠ = ٨٢٦ ) ، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد ، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون . وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شيء من التهاوت والتناقض ، الذي لم يفت ابن الراوندى ( أخريات القرن الثالث للهجرة ) ، وهو المعتزلي الذي خرج على زملائه السابقين ، وشنع عليهم . ويقسم المعتزلة الأفعال

(١) للمصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

(٢) للمصدر السابق ، ج ١ ، ص ٤٢ - ٤٤ .

(٣) للمصدر السابق ، ج ١ ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٨٦ - ٢٩٤ .

(٥) إمام الحرمين ، كتاب الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢١٥ - ٢٥٦ .

(٦) يستعمل عبد الجبار «التوليد» والغالبية تستعمل «التولد» ولعله أولى لأن العمل نفسه أقرب إلى المطابقة

(المقتى ، ج ٩ ، التوليد) .

قسمين : مباشرة وهى التى ترتب على العمل رأساً ، وغير مباشرة ، وهى تسمى ثانوية ، وتسمى الأفعال المتولدة .

وزهب بشرى شئ من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا ، سواء أكان فينا أم في غيرنا ، هو فعلنا ، فآلم المضروب من فعل الضارب ، بل علمه بأنه يُضْرَب من فعل هذا الضارب أيضاً . وإبصار الشخص ورويته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير<sup>(١)</sup> . ومنطق فكرة قد يؤدي أحياناً إلى عكس ما يراد منها ، وكثيراً ما وقع المعتزلة في هذا . وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا الغلو ، فقال إن ما تولد من فعل نعلم كيفيته ، سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا ، هو من فعلنا ، كالآلم للترتب على الضرب . أما ما تولد من فعل لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة فهو من فعل الله<sup>(٢)</sup> . وسيراً في طريق هذا التصديق يذهب النظام إلى أنَّ فعل الإنسان يقتصر على الحركة ، وهى موقوفة على نفسه ، أما ما عداها فهو من فعل الله بما طبع عليه الأشياء<sup>(٣)</sup> . وشاء ثمامة ومعمّر أن يسدّ الباب جملة ، فقالا إن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها<sup>(٤)</sup> . ولهذا كله اختلف المعتزلة في تعريف الفعل المتولد ، ولعلّ أوضح تعريف له ما قال به الإسكافي (٢٤٠ = ٨٥٥) : « كل فعل يتباً وقوعه على الخطأ دين القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتباً إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد سزم وإرادة ، فهو خارج عن حد التولد ، ودخل في حد المباشرة »<sup>(٥)</sup>

ويرد الروافض شيئاً مما قال به المعتزلة في هذا الباب ، فيقصرون تارة فعل الإنسان على ما اتصل بنفسه ، وما عداه من فعل الله ، ويتسمون تارة أخرى فيقبلون الأفعال المتولدة ، ويردونها إلى الفاعل الأول<sup>(٦)</sup> ، ولم يشر الأشعري - وهو مصدرنا الوحيد - إلى رأى الزيدية الأول في التولد . أمّا مقال به عبد الجبار فيما بعد ، وهو حجة الزيدية المتأخرين ، فهو معتزلى خالص ، أو بعبارة أدق جبائى ، وهو فى الغالب أقرب إلى أبى هاشم منه إلى أبيه . وكان طبيعياً أن تثير بعض آراء المعتزلة الخصم ، وأن يشنعوا عليهم بها : وقد استغلها أولاً ابن الراوندى ، ملاحظاً أن أبى الهذيل يتسبىره للفعل المتولد يميز أن يقتل الأموات الأحياء . ذلك لأنه لو أطلق شخص سهماً ليصيب هدفاً حدّده ، ومات بمجرد انفصال السهم من يده ، ثم أصاب هذا

(١) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، ص ٤٠١ .

(٢) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٣) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٤) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٧ .

(٥) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٦) المصدر السابق ، ٢ ، ص ٤٤ - ٤٦ .

(٧) القاضي عبد الجبار ، المقي ، ٩ - التوليد ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٧ - ١٢١ .

السهم بعد ذلك شخصاً آخر بقتله ، عُدَّ الميت في نظر أبي الهذيل القاتل ، وهذه شائعة لاثقل عند ابن الراوندي ! ويرد الخياط ( ٣١٠ = ٩٣١ ) على ذلك بأن هذا القتل لأبذله من فاعل ، وتزعمه الله عن ذلك ، ولا يمكن أن يكون السهم لأنه موات ليس بحي ولا قادر . ولم يبق إلا أن يكون محدثه هو الذي أطلق السهم ، وقد أطلقه وهو حي لإصابة هدف ، ثم أصاب شخصاً خطأ ، فمطلق السهم هو القاتل وإن تم القتل خطأ<sup>(١)</sup> ، ولم يتردد الأشاعرة ، وهم ينكرون التولد إنكاراً باتاً ، في أن يأخذوا بما قال به ابن الراوندي<sup>(٢)</sup> ، وأن يضيفوا إليه حججاً أخرى أكثر إجحافاً<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

ترتبط فكرة التولد بمبدأ السببية ، وهو مبدأ قال به المعتزلة ، وقرروا أن الكون لم يخلق عبثاً ، وأن له نظاماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها . وفصلوا القول في الأسباب ، فتحصلوا عن الأسباب الأولى والأسباب الثانية ، وتساءلوا عما إذا كان السبب يسبق المسبب أو يصاحبه ، وعما إذا كان موجباً للمسبب أو غير موجب له<sup>(٤)</sup> . وأنكر الأشاعرة هذا المبدأ ، وحاولوا الرد عليه عن طريق العقل والنقل<sup>(٥)</sup> . وترتبط فكرة التولد أيضاً بمبدأ الجزاء والمسئولية ، وفي مثال السهم الذي ذكرناه من قبل بحث عن عمل القاتل والمقتول ، وعن سبب القتل . والواقع أنه لا سبيل إلى تكليف ولا إلى إلقاء مسئولية ، إن ألغيت فكرة القصد وحرية الإرادة . فموضوع التولد مثل آخر من أمثلة التحليل والتعمق الذي امتاز به المعتزلة ، وفيه بحوث تمت إلى الطبيعة وعلم النفس ، وإلى التشريع والأخلاق .

الخوارج - من أقدم الفرق الإسلامية ، إن لم تكن أقدمها . ولدتهم السياسية مباشرة واكتسبوا بنارها . وهم كثيرون فرق ، تعددت نزعاتهم ، وتباينت آراؤهم . كانت نواتهم الأولى من عرب البادية ، ثم انضم إليهم إغلاط من الناس والأجناس . ظهروا سنة ٣٧ هجرية على أثر موقعة صفين يوم أن قبل علي التحكيم ، وقالوا : « لاحكم إلا الله » . وانشقوا على خليفتهم ، وخرجوا إلى قرية حروراء على مقربة من الكوفة ، واختاروا خليفة آخر هو عبدالله ابن وهب الراسبي . وأخذوا يعيشون في الأرض فساداً ، ويؤكلون على علي وأتباعه . فلم يردأ من محاربتهم في العام التالي ، والنقي بهم في معركة عنيفة ، وإن لم تكن فاصلة ، وهي معركة النهروان التي قتل فيها معظم راسبي رجاله . ولكن لم يقض على شوكتهم ، وتفرقوا في أطراف البلاد الإسلامية شرقاً وغرباً واستطاع أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن ملجم ، أن يقتل علياً ،

(١) الخياط ، الانتصار ، ص ٧٦ - ٧٨ .

(٢) البغدادي ، أصول الدين ، ص ١٣٨ .

(٣) الأقالقي ، التمهيد ، ص ٢٩٦ - ٣٠٢ .

(٤) الأشعري ، مقالات ، ٢ ، ص ٤٠٤ .

(٥) الشهرستاني ، نهاية الإلهام ، ص ٣٩٧ - ٤٠٦ .

غيلة ، ورفضوا جميعاً خلافة معاوية والأمويين ، وأصبحوا مصدر قلق دائم لهم . واشتركوا معهم في حروب متلاحقة ، أبلى فيها الحجاج ( ٩٥ = ٧١٤ ) خاصة بلاء كبيراً ، واستطاع أن يضعف شوكتهم ، ولم تقم لهم بعد قائمة . وأضحوا في العصر العباسي لا شأن لهم ، إلا من رحل منهم إلى شمال إفريقيا ، وهم من الصفرية والإباضية . فعادوا إلى السياسة مرة أخرى ، واحتفظ الإباضية ، حتى اليوم بكثير من آرائهم ومعتقداتهم ، وإن أصبحت الخلافة غير ذات موضوع . وهناك بقايا أخرى قليلة من الخوارج في عمان وسقط وزنبار .

وإلى جانب الخروج والثورة ، كان كثير منهم رجال تقوى وورع ، ولم يقتهم أن يسهموا في الحركة الفكرية ، ووضع شيوختهم الأول كتباً لم تصل إلينا<sup>(١)</sup> . وفي وسعنا أن نقرر أنه ، فيما عدا التحكم وموضوع الخلافة ، ليس لهم رأى يجمع عليه ولا مذهب متكامل . عرفوا ببلاغة أخاذه وجدل مفحم ، ورددوا أفكاراً قال بها غيرهم . ولا تخلو نظريتهم في الخلافة من تحرر وشجاعة ، فقالوا إن الخليفة يختار في حرية من بين المسلمين عامة ، دون تقييد بأسرة أو قبيلة ، وحتى اختيار وجبت طاعته ، وليس له أن يحكم أو أن يتنازل . وهذا موقف يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه الشيعة ، ويتلاقى مع ما قال به أبو علي الجبائي ( ٣٠٣ = ٩١٥ ) وهو من كبار المعتزلة ، وكان يرى أن الإمامة جائزة من غير قریش<sup>(٢)</sup> .

والواقع أن الخوارج يلتقون مع المعتزلة في عدة أمور ، فهم يوجبون مثلهم الخروج على الإمام الجائر ، ويقولون بالوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتأويل التشابه ، وبالحسن والقبح العقلين . ويقولون في التوحيد قولهم ولا يرون إمكان رؤية الباري في الآخرة . ويذهبون إلى أن القرآن مخلوق ، ولا يختلفون عنهم إلا في صفة الإرادة التي عدّها الإباضية أزلية لا حادثة<sup>(٣)</sup> . ويقف فريق منهم من العدل أيضاً موقف المعتزلة ، فيمنع الظلم على الله ، ويؤكد حرية الفرد وقدرته على خلق عمله ، ويرى أنه مزود باستطاعة سابقة على العقل - وعلى عكس هذا يلذهب جمهور الإباضية إلى أن الله خالق أفعال العباد جميعها ، وليس لهم إلا مجرد اكتسابها ، وهم بهذا يلتقون مع أهل السنة والأشاعرة<sup>(٤)</sup> . وهناك خلافاً فرعية أخرى لاداعي لأن ندخل في تفاصيلها ، وتؤيد ما قررناه من أن الخوارج ليست لهم آراء كثيرة يجمع عليها . ونرجع أن أولئهم تأثروا في الغالب بالمعتزلة ، وسال المتأخرون إلى الأشاعرة .

• • •

(١) ابن التميمي ، الفهرست =

(٢) ابن الجوزي ، تليس إبليس ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٩٣ .

(٣) الأشعري ، مقالات ، ص ٩٠ ، ص ١٢٤ .

(٤) المصدر السابق .



## حكم وقدير :

وفى ضوء ما تقدم يتضح لنا أن المعتزلة خلّفوا مادة غزيرة فى مشكلة حرية الإرادة ، وكانت هذه المادة دعامة بحوث الفرق والمدارس الكلامية الأخرى . وقد بينا كيف أفاد منها الشيعة والخوارج ، وسنشير فيما بعد إلى موقف الأشاعرة والماتريدية إزاءها . استمكك المعتزلة بأصل العدل كما استمكسوا بأصل التوحيد ، وفلسفوهما معاً فلسفة ملحوظة . قرروا أن العدل الإلهى يهدف إلى حكمة يدركها العقل ، وترمى إلى تحقيق الصلاح والأصلح . وتأتى عدالة الله أن يكلف المرء بما لا يطيق ، أو أن يحاسب على ما فعله قسراً عنه . فرفضوا ، فى أغلبيتهم الساحقة ، مبدأ الجبر رفضاً باتاً ، وقالوا إن الإنسان فاعل مختار حرّ الإرادة ، فاعل لأن له أعمالاً تصدر عنه هو ، ولا يمكن أن تصدر عن غيره ، وتنزه الله عن أن تصدر عنه الشرور والمعاصى . هو فاعل بقدرته واستطاعته ، ولا سبيل إلى تكليف إن لم تتحقق هذه الاستطاعة ، ولذا رأوا ضرورة وجودها قبل الفعل . وصوروها أحياناً تصويراً سهلاً ، فعملوها مجرد السلامة وصحة الجوارح ، أو تعمقوا فيها ورأوا أنها صفة ذاتية تلازم الإنسان منذ نشأته إلا إن طرأ عليها طارئ ، وعلى ذلك توجد قبل الفعل ومعها وتبقى بعده ، ويمكن الإنسان من أن يفعل الشيء وضده ، وقد يربطونها ببعض نظرياتهم الطبيعية كنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، ويعتبرونها عرضاً يخلق مع الفعل ، ويزول بزواله ، لأن العرض بناء على هذه النظرية لا يبقى زمانين ، وفى هذا ما فيه من استمساك بقدرة الله ورعائته . والإنسان أخيراً مختار لما يفعله ، لأنه وليد قضيده وثمرة من ثمار إرادته ، ولكن ليس معنى هذا أنه يعصى الله كرها ، أو أنه يستطيع أن يحدث فى ملك الله ما لا يريد . والمعاصى يغضب الله ، ولكنه لا يملك أن يخرج عن إرادة البارئ جلّ شأنه .

وهنا يحاول المعتزلة ، بعد أن أثبتوا للمرة قدرة وإرادة واختياراً ، أن يوفقوا بينها وبين قدرة الله وعلمه وإرادته ، وإنها محاولة غير هينة - وقديماً قال ابن تيمية ، وهو سلفى صريح فى سلفيته : « إن مسألة خلق أفعال العبد وإرادة الكائنات مشكلة » . ويمتد توفيقهم على الفصل بين عالم السماء وعالم الأرض ، الأمر الذى لم يلتزموه دائماً فى معالجة مشكلة الألوهية . لم ينكر للمعتزلة القدر ، ولم يرفضوا أن علم الله محيط بكل شئ أزلاً ، ولكنهم لم يسلخوا ذلك فى تصرفات العبد وأفعاله . فلم يقبلوا أن يكون الإنسان ريشة معلقة فى مهب الريح ، ودافعوا بذلك عن حرية وكرامته . أرسل الله إليه الرسل ، ويّين له طريق الخير والشر ، ووجه العقل الذى يميز به بين الحسن والقبيح ، والقدرة التى ينفذ بها ما صمم عليه ، وأصبح أهلاً لتحمل المشيئة . « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (فصلت/ ٤٦) . ومع هذا لم يطلق المعتزلة اللعان لقدرة العبد وإرادته ، ووقفوا بهما عند حدود اختلافهما فى وضعها ، وترمى كلها إلى صيانة القدرة والإرادة الإلهية وتقديس مجالهما . فما عزوه إلى الطبيعة ، أو ما قالوا إنه أفعال اضطرابية إنما

يرجع إلى الله ، وحاول بعضهم أن يقتصر أفعال العبد على تفكيره وحركات نفسه ، فتركوا ما لله ، وما لقيصر لقيصر .

ولا جدال في أن ما انتهوا إليه من حلول يفسح لحرية المرء واختياره مجالاً أوسع من محاولات قام بها مفكرون آخرون قدامى ومحدثون . فهم دون نزاع يصورون هذه الحرية تصويراً أقوى وأوضح من ذلك الانحراف الذي ذهب إليه أبيقور في ميكانيكته الذرية التي تقوم على مجرد انحراف آلي لا قصد فيه ولا إرادة . وهم أيضاً أنجح من القديس توما الذي قال بالحركة الطبيعية (Prémotion physique) للتوفيق بين حرية الفرد والقدرة الإلهية ، لأن هذه الحركة ترد كل شيء إلى الله ، ولا تدع للعبد مجالاً يذكر . وجاوزوا أخيراً مستوى « حرية التساوى » (Liberté d'indifférence) التي عدها ديكارت أدنى درجات الحرية ، ذلك لأنهم يثبتون للمرء اختياراً يرجع به الفعل على الترك .

## الفصل الثالث

### الأشاعة والماتريديّة

#### للمدرسة الأشعرية :

مدرسة عُمِّرت حتى الآن نحو عشرة قرون ، نشأت في أوائل القرن الرابع للهجرة ، وبقيت إلى اليوم ، برغم ما عانته من نضال طوال قرن ونصف تقريباً ، نضال مع العقليين تارة وبممثلهم المعتزلة بوجه خاص ، أو مع النقليين تارة أخرى ، وبممثلهم غلاة السلفيين من الحنابلة والكرامية ، ثم قدر لتعاليم هذه المدرسة أن تسود بعد ذلك ، وأن تصبح المذهب الرسمي للدولة في العالم السني ، وقد أعانها على ذلك ظروف اجتماعية وسياسية ، وتضافر أئمتها بوجه عام على توضيح آرائها ونشر رسالتها على مر الزمن ، ولم يختلفوا على أنفسهم اختلاف المعتزلة .

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن محنة خلق القرآن كانت نقطة تحوّل واضحة في تاريخ الحياة الفكرية والعقائدية في الإسلام<sup>(١)</sup> ، ذلك لأنها أثارت في نفوس المسلمين ما أثارت من سخط وغضب ، وعززت النزعة السلفية لمواجهة تيار العقليين الغلاة . ولا شك في أن المعتزلة بعثوا في القرن الثاني الهجري حركة فكرية طليقة ، تقبلها كثير من الباحثين ، لا في البصرة وبعدها وحدها ، بل في بعض العواصم الإسلامية الأخرى ، حتى لقد امتد صدها إلى الأندلس . وشاء المأمون أن يجعل من تعاليمهم عقيدة رسمية ، واتخذ موضوع « خلق القرآن » شعاراً لذلك . وجاراه في هذا الخليفتان التاليان ، المعتصم والوفاقي ، وقضى المسلمون ما يقرب من نصف قرن في قلق فكري ، وجدل متواصل ، وامتحان لبعض الأئمة وقادة الرأي ، لم يسلم فيه بعضهم من السجن والتعذيب والقتل . وكان بطل هذه المحنة أحمد بن حنبل ( ٢٤١ = ٨٥٥ ) الذي أتى أن يجاري الحكام فيما ذهبوا إليه ، أو أن يأخذ بالتقية في أمر بمس العقيدة ، لأنه كان يرى أنه « إذا أجاب العالم تقية ، والجاهل بجهل ، ففتى يتبين الحق »<sup>(٢)</sup> ، ولم تسكن هذه العاصفة إلا يوم أن تولى التوكل سنة ٢٣٢ هجرية ، وأخذ يعالج الموقف في حلر وحكمة ، واستطاع في عام ٢٣٧ أن يأمر بوقف هذا الصراع . فهدأت نفوس نائرة ، وسكنت جماهير متحركة ، وأحسن أنصار السلف بتأييد رسمي لهم ، إلى جانب تأييد الرأي العام . ولم يلبث هؤلاء أن غلوا بدورهم في الجمود

(١) ص ٤٦ .

(٢) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٣٥٥ هـ ، ص ١٣٣ .

والمحافظة علواً وبما زاد على غلو المعتزلة ، فخطرنا في آرائهم ، واستمسكوا بحرفية النصوص ، وانتقلنا من خلوع على إلى غلو آخر ثقلي . وعلى رأس هؤلاء جماعة الحنابلة الذين أصبح لهم نفوذ عظيم ببغداد في آخريات القرن الثالث للهجرة حتى أصبح يهدد الأمن والنظام ، وقد امتد بعض الوقت ، ويكنى أن نشر إلى جنازة أحمد بن حنبل التي اشترك فيها آلاف مؤلفة من السلفيين - وإلى جانب الحنابلة جماعة أخرى كانت أشد غلواً وهي جماعة الكركامية ، أتباع محمد بن كرام (٢٥٦ = ٨٧٠) الذي قال بالتشبيه والتجسيم ، وبلغ أتباعه في الشام وحدها نحو عشرين ألفاً<sup>(١)</sup> . في هذا الجو ولد أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) ، وبرغم أنه نشأ في بيئة معتزلة وترى في البصرة ، فإنه ما كاد يشب عن الطوق ، وينضج فكره ، حتى أخذ القلق يشغله ، وبدأ ذلك في استشكالاته وأسئلته التي كان يوجهها إلى أستاذه ومريه ، أبي علي الجبائي (٢٥٣ = ٣٠٣ هـ) ، وهو شيخ كبير من شيوخ المعتزلة في صحتهم الثانية - ويظهر أنه لم يرقه الغلو المعتزلي ولا الغلو الشيعي ، وشاء أن يقف بينهما موقفًا وسطاً . وإتته به الأمر أن يخرج على أستاذه ، وأعلن دعوته في المسجد الجامع بالبصرة ، فقال : « من عرفني فقد عرفني حقاً ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي : أنا غلان بن غلان ، كنت أقول بخلق القرآن ، وبأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أعمال الشرأتنا أفضلها ، وأنا نائب مقلع<sup>(٢)</sup> » . وكانت سنة إذ ذاك نحو ٤٠ سنة ، وقبل وفاة أستاذه بقليل . ثم رحل إلى بغداد حيث أشتد نفوذ الحنابلة ، وتابع دعوته التي أخذ الرأي العام يطمئن إليها ، وإن عارضها الجلبان المتطرفان ، والحلول الوسطي مما تطمئن إليه الجماهير عادة في ساعات الهمة وأوقات الخلاف وانقسام الرأي .

وتضارف تلاميذ الأشعري وأتباعه على التزام هذا الموقف الوسط ، وإن حادوا عنه قليلاً ، فتوسع بعضهم في التزعة العقلية ، وتوسع آخرون في التزعة السلفية ، والوسط النظري أفسح مجالاً من الوسط الرياضي - وتماقب هؤلاء الأتباع جيلاً بعد جيل ، آخذين برأي الإمام الشيخ وناسرين لدعوته . ومنهم من اتضح بيافه وقرى يرهانه ، ولم يكذب بخلو قرن من علم أو أكثر من أعلامهم ، وحل أكتافهم قام المذهب الأشعري : في مقدمتهم الباقلاني (٤٠٣ = ١٠١٣) الذي عاش في القرن الرابع ، وأسهم إسهاماً واضحاً في تأييد المذهب والدفاع عنه ، برغم نفوذ البويهيين الذين كانوا يناصرون المعتزلة ، وبعد بحق المؤسس الثاني للأشعرية ، في القرن الخامس ظهر عدد غير قليل من كبار الأشاعرة ، نذكر من بينهم عبد اللطيف البغدادي (٤٢٩ = ١٠٣٧) الذي كان شديد التحامل على المعتزلة ، وإمام الحرمين (٤٧٨ = ١٠٨٥) الذي لاقى ما لاقى من عنق من أنصار المعتزلة وتلميذه الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) حجة الإسلام . وفي القرن السادس تصادف أشعريين كبيرين وضحا المذهب ، ودافعا عنه في شيء من التصرف أحياناً ، وهما الشهرستاني

(١) القريزي ، المخطوط ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٤٠ ، ص ١٣٢ .

(٢) ابن التديم ، الفهريست ، القاهرة ، ص ٧٧١ .

(٥٤٨ = ١١٥٣) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ = ١٢٠٩) . وفي القرن السابع نجد البيضاوي (٦٨٠ = ١٢٨٢) صاحب «طوالع الأنوار» ، وفي القرن الثامن نجد الإبيسي (٧٥٥ = ١٣٥٥) صاحب «المواقف» وسعد الدين التفتازاني (٧٩١ = ١٣٨٩) صاحب «المقاصد» ، وهذه الكتب الثلاثة شأن كبير في تاريخ الدراسات الكلامية في القرون الخمسة الأخيرة . ونصادف في القرن التاسع السنوسي (٨٩٥ = ١٤٩٠) صاحب «السنوسية» ، وفي القرن الحادي عشر اللقاني (١٠٣٩ = ١٦٣١) صاحب «الجوهرة» ، وفي القرن الثاني عشر الدريدير (١١٨٠ = ١٧٧٧) صاحب «الخريدة» ، وثلاثها متون عمدة ، عول عليها الطلاب والمدرسون في المعاهد الإسلامية الكبرى إلى اليوم .

وأعانت الظروف السياسية على نشر المذهب الأشعري وتأييده ، فاعتنقه أولاً السلاجقة ، وهم أتراك يؤثرون النقل على العقل ، ويعارضون المعتزلة لوقعهم تحت كتف خصومهم البوميين ، فأنشأوا المدارس النظامية التي قام على أمرها بعض كبار الأشاعرة ، كإمام الحرمين في نظامية نيسابور ، والغزالي في نظامية بغداد ، والناس على دين ملوكهم - وأيده ثانياً الأيوبيون في الشام ومصر ، وأسسوا عدة مدارس تحارب تعاليم الفاطميين ، وتحل محلها ما استقر عليه رأى أهل السنة والجماعة . ولم يخرج المالكي على ذلك ، ولم تغلب الدولة العثمانية الماتريدية على الأشعرية ، برغم استمساكها بالمذهب الحنفي ، على أن الخلاف بين الأشعري والماتريدي ليس جد كبير ، وكلاهما يمثل رأى أهل السنة والجماعة . وامتد المذهب أيضاً إلى الأندلس وشال أفريقيا عن طريق ابن تومارت (٥٢٥ = ١١٣١) تلميذ الغزالي ، والأندلس أميل بوجه عام إلى السلف والأخذ بالماثور .

والواقع أن اعتبار الأشعرية عقيدة أهل السنة والجماعة قد منحها حصانة وحماية كافية ، فحمل العامة على الأخذ بها ، وخُفّفت من تحامل الخاصة عليها ، وإيمان العامة والدماء يقوم على نسط كبير من التقليد والمحاكاة ، ونلاحظ أيضاً أن المعاهد الإسلامية الكبرى قد أسهمت في تثبيت المذهب الأشعري إسهاماً كبيراً ، وعلى رأسها الجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وجامع القرويين . درس فيها ، وشرح ووضح ، وقام على أمره شيوخ أجلاء أخذ عنهم طلاب وهدوا من بلاد نائية ، ثم عادوا إلى أوطانهم وعاشوا وعلموا .

#### أبو الحسن الأشعري ونظرية الكسب :

ركّز الأشعري في دعوته بالمسجد الجامع بالبصرة على ثلاث مسائل : خلق القرآن ، وروية الباري بالأبصار ، وأفعال العباد . وفي هذا ما يؤذن بأنها كانت المسائل التي تشغل الأذهان ، وهي بعينها التي تباعد بين السلف والمعتزلة ، وقد حاول أن يوفق بين الطرفين . وتتصل المسألتان الأولىان بالأصل الأول من أصول المعتزلة وهو التوحيد ، وتنصب الثالثة على الأصل الثاني وهو العدل ،

وهذه المسألة الأخيرة هي التي تعنينا هنا .

وينسب إلى الأشعري حوار مع أستاذه الجبائي ، ويظن أنه كان من أسباب الانفصال بينهما ، ويدور حول إخوة ثلاثة ، مات أكبرهم برأ تقياً ، ومات الثاني كافراً شقياً ، ومات الثالث صغيراً .

وسأل التلميذ أستاذه كيف حالهم ، فأجاب : إن الأول في الدرجات ، والثاني في الدرجات ، والصغير من أهل السلامة .

فقال التلميذ : لو شاء الصغير أن يرقى إلى الدرجات هل يمكنه ، وأجاب الأستاذ : لا ، لأن هذه لا تتال إلا بالطاعات .

فأضاف التلميذ ، ولو قال الصغير ما ذنب ولا شأن لي في هذا التقصير ، ولو حبيت لقمتم بالطاعات ، وأجاب الأستاذ : علم الله أنك لو بقيت لصحبت ، وفي موتك مصلحتك .

ويحتم الأشعري معلقاً : فلو قال الأخ الكافر : يارب علمت حالي كما علمت حاله ، فهل أراعت مصلحتي كما راعيت مصلحته ، وهنا انقطع الجبائي<sup>(١)</sup> !

ويبدو على هذا الحوار شيء من الاختراع والصنعة ، ولعله من وضع بعض الأشاعرة المتأخرين ، وهو يدور على كل حال حول فرض نظري ، ولكنه يعبر في وضوح عن صعوبة التوفيق بين حرية الإرادة والقضاء المحتوم . والاعتراض معروف مألوف ، وأغلب الظن أنه ردّد بين المسلمين من قبل ، وسبق لنا أن أشرنا إلى الجملتين المتأوترتين المتبادلتين منذ عهد مضي بين غيلان الدمشقي وربيعة الرأي ، وهما متصلان بهذا الموضوع<sup>(٢)</sup> . وقد حاول المعتزلة الإجابة عن هذا الاعتراض على طريقتهم ، ولم ترق إجابتهم الأشعري ، لأنها تبعد عن موقف السلف بعداً كبيراً ، وشاء أن يحل محلها حلاً وسطاً ربما كان إلى السلف أقرب .

والواقع أن مشكلة حرية الإرادة من المشاكل التي استوقفته طويلاً ، وضع فيها كتابين لم يصلح إلينا ، وهما : « في خلق الأفعال » ، و « في الاستطاعة »<sup>(٣)</sup> . وعالجها في كتابيه اللذين بين أيدينا ، وهما « الإفة في أصول الديانة » ، و « كتاب اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع » ، وقد عنى بآثاره على المعتزلة اللذين ينكرون أن يصدر الشر عن الله ، ويفضّلون القول في الاستطاعة تفصيلاً لا يرتضيه .

وعنده أن الأفعال كلها مخلوقة لله ، سواء أكانت خيراً أم شراً ، ولا ضير في هذا مطلقاً . ومن الخطأ أن يقال إن الكافر محدث كفره ، لأن المرء لا يحدث إلا ما يقصد إليه ويشتهي ،

(١) ابن خلكان ، ولغات الأعيان ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٣٠ ، ص ٣٩٨ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٠ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ابن حساكر ، التنبيه ، ص ١٢٨ .

والكفر فاسد وقبيح لا يشئى ، فإن جاء على غير قصد محدثه فلا يمكن أن يكون حدثاً له . ولا يصح أن يحدث على حقيقته من غير محدث ، فلم يبق إلا أن يكون محدثه هو الله جل شأنه (١) وواضح أن الأشعري يريد أن يبين أن هناك فضلاً تحدث للإنسان على عكس إرادته ، ولا يمكن أن يكون محدثها ما دامت الإرادة هي وحدها مصدر الفعل ، وهو بهذا يرد على المعتزلة بلبغتهم ، وإن كان رده غير قاطع ، لأنه لا يمنع أن يكون الخير من فعل العبد . ويحاول محاولة أخرى لتفسير أن الشر من الله ، ولا يخلو من مباحكة لقفلية ، ونصها : « إني أقول إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره ، لا له (٢) » ، وفي هذا تهاافت واضح ، لأن الشرَّ شرٌّ في ذاته وقد وضع الله معايير ، ولا يرجع الأمر فيه إلى اعتبار الإنسان وحده .

وسبق للمعتزلة أن لاحظوا أن رد الأفعال كلها لله معناه أن العبد لا يخلو من أن يكون في نعمة يجب عليه شكرها ، أو في بلية يجب عليه الصبر عليها . ولا غضاضة في هذا عند الأشعري مطلقاً ، كل ما في الأمر أن هناك بلایا يجب الصبر عليها كالمرض وفقد الأولاد ، وأخرى لا يجب الصبر عليها كالكفر والمعاصي (٣) . ومعنى هذا أن الله قضى المعاصي وقدرها ، ولكن ليس معناه أنه أمر بها (٤) . وينفل الأشعري تأثير هذا القضاء على حرية الإرادة ، وإن حاول التخلص من ذلك بنظرية الكسب التي سنشرحها . وفي الرضا بقضاء الله ، وهو أمر واجب ، صعوبة أخرى ، وهي أن نرضى بالكفر لأنه من قضاء الله ، ويحاول الأشعري التخلص من ذلك ، ولكن في عسر أيضاً (٥) .

ويسلم الأشعري بالاستطاعة التي قال بها المعتزلة ، ولكنها في نظره شيء آخر غير الإنسان ، لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائماً ، ومعروف أن الإنسان يكون مستطيعاً أحياناً وغير مستطيع أحياناً أخرى . وهي عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة ، يوجد عند الفعل ، ولا يبق زبائن كسائر الأعراض (٦) وإذن لا محل للقول مع المعتزلة بأن الاستطاعة سابقة على الفعل ، وأنها عين المستطيع (٧) - وقد رد تلاميذ الأشعري ، وبخاصة الباقلاني وإمام الحرمين ، هذه الاعتراضات ، وتوصوا فيها (٨) . ولم يقف الأشعري عند التردد ، لأن مبدأ السببية لا يعنيه ، وعقد الباقلاني في التمهيد فصلاً طويلاً لا يبطله .

(١) الأشعري ، المص ، ص ٣٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٥٤ - ٦٩ .

(٧) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٨٦ - ٢٩٥ ، إمام الحرمين ، كتاب الإرشاد ، ص ٢١٥ - ٢٥٦ .

(٨) الباقلاني - التمهيد ، ص ٢٩٦ - ٣٠٢ .

وإذا كان البارئ جل شأنه خالق الأفعال جميعها ، فماذا بقي للعبد ؟ يجب الأشمري بأن للعبد كسبه واختياره ، والكسب مجرد تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل ، وهذا الفعل من صنع الله ، لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقاً ، وهي نفسها مخلوقة لله . وكل ما في الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد إليه<sup>(١)</sup> . وما أشبه هذا بالطفل الذي تحدث عنه توما وبعض لاهوتى المسيحيين في القرون الوسطى . فإن قيل علام يحاسب العبد ؟ أجاب الأشمري بأنه يحاسب على كسبه واختياره . هذه هي نظرية الكسب عنده ، وهي لا تكاد تفصح لحرية الإرادة مجالاً ، وتتعارض مع مبدأ المسئولية ، وما أشبهها بالجبر منها بالاختيار . وقد أثارت ما أثارت من نقد وملاحظة ، ولم يخف هذا على الباقلاني وإمام الحرمين اللذين حرصا على أن يعدلاها ويطوراها .

#### موقف الباقلاني وإمام الحرمين من هذه النظرية :

أشرنا من قبل إلى أنهما عرضا في تفصيل لموضوع حرية الإرادة ، وفي كتاب التمهيد للباقلاني عدة أبواب تدور حوله ، فهو يقرر مع أستاذه أن أفعال العباد جميعها مخلوقة لله ، ويستشهد على ذلك بآيات قرآنية كثيرة ، نذكر من بينها قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » . ( الصافات / ٩٦ ) ، وقوله : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض »<sup>(٢)</sup> ( فاطر / ٣ ) . ويتأول الآيات التي استدل بها المعتزلة لإثبات أن أفعال العباد من صنعهم ، مثل قوله تعالى : « إنما تعبدون من دون الله آوثاناً وتخلقون إفكاً » ( النعكبوت / ١٧ ) ، وقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »<sup>(٣)</sup> ( النساء / ٧٩ ) . وزيادة في النكايه يأتي إلا أن يخصهم باسم القَدَرَةِ ، تلك التسمية التي لم يكونوا يرتضونها ، والتي شاعوا أن يلحقوها بالأشاعة دونهم ، لأن هؤلاء يقولون بالقدر وتحكمه في أفعال العباد ، في حين أنهم ينقون هذا التحكم<sup>(٤)</sup> . ولا يقف الباقلاني طويلاً عند مناقشة المعتزلة نظرياً في موضوع خلق الأفعال ، وهو يؤثر بوجه عام في هذا المقام الأدلة النقلية . ومن أهم ما لاحظته ذلك الاعتراض التقليدي الذي وجهه المعتزلة إلى الأشاعة ، وملخصه أن القول بأن أفعال العباد من صنع الله ، وللإنسان فيها يد أو كسب ، يؤدي إلى تعلق المقدر الواحد بقادرين أو بقدرتين ، وهذا محال يتناقى مع كمال الله . ويحاول الباقلاني رد ذلك ما وسعه ، وتابعه أشاعة آخرون ، وقد استمسك به المعتزلة إلى حد أن القاضي عبد الجبار وقف عليه

(١) الشورستاني ، للتل والتعل ، ص ١٢٤

(٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠٩ - ٣٢١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .



في «الغنى» نحو خمسين صفحة<sup>(١)</sup>

ويسلم الباقلاني مع أستاذه أيضاً بقدرة العبد واستطاعته ، لأنه يأتي أفعالا تؤيد ذلك كالقيام والقعود . ولكن هذه القدرة من عند الله ، وهي مصاحبة للفعل ، لا تسبقه ولا تتأخر عنه ، لأنها لو سبقت تمّ الفعل بدونها ، ولو تأخرت أدى ذلك إلى أن العرض يبتق زمانين ، وهذا يتعارض مع مذهب الذرة الذي قال به المعتزلة من قديم ، وأيده الباقلاني أعظم تأييد<sup>(٢)</sup> . وينكر تبعاً لهذا أن تنصب القدرة على الشيء وضده ، أو على الفعل والترك كما يقول المعتزلة ، لأن كلاً منهما مقدور ، ولا تنصب القدرة إلا على مقدور واحد ، فللفعل قدرة والترك أخرى ، وعناية الله كخليفة بأن تمنح العبد قدرة للفعل وأخرى للترك<sup>(٣)</sup> . ويتأول الآيات التي تؤيد باستطاعة صادرة عن المرء نفسه ، كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (البقرة/ ٢٨٦) ، وقوله : « وعلى الذين يطيقونه فدية » (البقرة/ ١٨٤) ، وقوله : « وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » (آل عمران/ ٩٧) ، وقوله : « فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا » (التناين/ ١٦) ، وقوله : « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً »<sup>(٤)</sup> (المجادلة/ ٤) . ويرد الباقلاني الأفعال المتوكلدة كلها إلى الله تعالى ، اعتياداً على أنها حدث جديد بعد الحدث الأول ، والقدرة لا تنصب إلا على مقدور واحد<sup>(٥)</sup> . وهكذا يسير الباقلاني مع منطق مبادته إلى النهاية ، وكتاب التمهيد من أصدق الأدلة على قدرته الجدلية التي اشتهر بها .

ومع تمسكه بالمبادئ التي قال بها الأشعري في موضوع حرية الإرادة ، فإنه يتوسع بعض الشيء في نظرية الكسب . يتفق معه على أن القدرة الحادثة لا توجد شيئاً ، ولكنها تخصص الوجود ، فهي تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحلبها على وجه خاص في زمان ومكان معين . فحدث الأفعال من عمل الله ، وتخصص هذا الحدث بجهة وأوضاع معينة من عملنا<sup>(٦)</sup> . وبذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدرة البارئ جل شأنه ، ويصبح عند الباقلاني ضرباً من الفعل ، وإن كان محدود الأثر . وفي هذا إبراز لشيء من الفاعلية من جانب الإنسان ، وتبرير لمسئولته عما يفعل وإن كان تبريراً ضئيلاً - والجبل ملهماً استمسك برأى معين يتأثر غالباً بأراه خصومه ، ويسلم ببعضها على الأقل ، وسينبذ هذا التأثير بوجه أوضح عند إمام الحرمين . عني إمام الحرمين بحسب مشكلة حرية الإرادة عناية الباقلاني ، وعالجها معالجة شبيهة بمعالجته ،

(١) عبد الجبار ، الغنى ، المجلد ١٠٩ - ١٦١ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٣) للمصدر السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٤) للمصدر السابق ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

(٥) للمصدر السابق ، ص ٢٩٦ - ٢٩٩ .

(٦) الشهرستاني ، الملل والنحل - ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

وإن كانت إلى المنهج العقل أقرب ، ففرض وجهة النظر الأشعرية التي تقرر أن الأفعال كلها مخلوقة لله ، فلا خالق ولا مخترع سواه<sup>(١)</sup> . وقابلها برأى المعتزلة المعارض ، وذلك طريقته في الجملة ، ويتلخص هذا الرأي في أن العباد موجودون لأفعالهم ومخترون لها بقدرهم ، وهي بهذا لا تنصف بأنها من مقدرات الله ، لأن المقدور الواحد لا يتعلق بقدرتين . وقد ناقش هذا الرأي مناقشة دقيقة مفصلة ، ولحظ أضعف جوانبه ، وهو أن الرب الخالق البارئ المصور قد خلق عباده ، فكيف لا يقدر على خلق أفعاله<sup>(٢)</sup> . وللمعتزلة في هذا الموضوع متناقضات أخرى ، فهم يرون مثلاً أن قدرة العبد الحادثة إنما تتعلق بالوجود فقط ، ولكن كيف يُفصل الوجود عن أعراضه من ألوان وأبعاد<sup>(٣)</sup> . ويتوسع إمام الحرمين في الأدلة العقلية ، ولا يلجأ إلى النقل إلا بقدر ، فيستشهد بقوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء » ، فاعبدوه » (الأنعام/ ١٠٢) . ويشير إلى ما درج عليه المسلمون من أنهم يضرعون إلى الله ، لكي يرزقهم الأموال والأولاد ، ويرفع عنهم البأساء والضراء ، وأنى له ذلك إن لم تكن هذه الأمور جميعها من مقدراته<sup>(٤)</sup> ؟

وفي العبد قدرة وبهبه الله إياها ، وهي عرض من الأعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فهي تصاحب الفعل وتنتهي بانتهائه<sup>(٥)</sup> . وليس لها مقدور واحد ، وإفقه يخلق في العبد قدرة الفعل ، كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك ، ويتشعب هذا مع نظرية الخلق المستمر التي أخذ بها الأشاعرة . وعلى هذا يبنى إمام الحرمين ، كما تقي شيخه الأشعري أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين كما زعم المعتزلة<sup>(٦)</sup> . والواقع أن الخلاف هنا يرجع إلى حقيقة القدرة ، فإن كانت طاقة ذاتية كما قال المعتزلة ففي وسعها أن تفعل وأن تترك ، وإن كانت عرضاً يطرأ ويزل كما صورها الأشاعرة فإنه لا يمكن أن تنصب على مقدرين . ويحاول إمام الحرمين أن يدافع عما ذهب إليه الأشعري من جواز التكليف بما لا يطاق ، ومن أن قدرة الله لا تقف عندما وقع ، بل تمتد إلى ما لم يقع ، وليس هذا بالدفاع المكين إذا أخذت في الاعتبار فكرة المعدالة الإلهية<sup>(٧)</sup> . وينكر أخيراً نسبة الأفعال المتوكلدة إلى فاعلها ، ويردها جميعاً إلى الله . ولا يرفض أن يستخدم الاعتراض الذي لجأ إليه ابن الراوندي في الزاوية على المعتزلة<sup>(٨)</sup> ، وقد أشرنا إليه من قبل<sup>(٩)</sup> .

(١) إمام الحرمين ، كتاب الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٨٧ .

(٢) للمصدر السابق ، ص ١٨٨ - ١٩٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٤) للمصدر السابق ، ص ١٩٧ .

(٥) للمصدر السابق ، ص ٢١٥ - ٢١٨ .

(٦) للمصدر السابق ، ص ٢٢٤ .

(٧) للمصدر السابق ، ص ٢٢٦ - ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٨) للمصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

(٩) ص ١٠٩ .

ويجدر بنا أن نذكر أن إمام الحرمين عاصر صحوة المعتزلة الثانية في عهد البويهيين ،  
وتحت كتف الصاحب بن عباد ( ٣٨٤ = ٩٩٥ ) برجه خاص ، وولد بعد موت القاضي عبد الجبار  
بأربع سنوات - وقدّر له أن يشهد محنة الأشاعرة التي اضطرت بسببها للسفر إلى الحجاز -  
وفي هذا ما يفسر نزعة العقلية الواضحة لكي يرد على خصومه بلغيهم ، وأخذ بعض آراء الفلاسفة  
الذين تكونت مدرستهم منذ قرنين تقريباً على أيدي الكندي ( ٢٥٩ = ٨٧٣ ) والفارابي ( ٣٣٨ =  
٩٥٠ ) وابن سينا ( ٤٢٧ = ١٠٣٧ ) الذي عاصره بعض الوقت - ويرغم دفاعه عما قال به  
الأشعري في الاستطاعة ونطق الأفعال ، فإنه يرى أن القدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء ، والقدرة  
التي تؤثر أثاراً محدودة أشبه بالعجز ، وقصرها على أمرتين كما زعم المعتزلة تخصيص بلا مخصص<sup>(١)</sup> .  
ولذا يجاهر بأن فعل العبد نتيجة قدرته ، واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة  
الأسباب العامة ، وفي وسعنا أن نقر بأن الحدث الجزئي من فعل محدثه ، وذلك مظهر حرية الإرادة  
ودعامة مبدأ المسؤولية . وهنا يقترب أحد تلاميذ الأشعري من المعتزلة والفلاسفة على السواء .

#### فخر الدين الرازي وحرية الإرادة<sup>(٢)</sup>:

الرازي أشعري آخر أشد تأثراً بالفلاسفة ، تتلمذ لكتب ابن سينا ، وعلّق على كثير منها ،  
وبخاصة كتاب الإشارات الذي ندرسه اليوم في ضوء شرحه وتعليقه ، وإلى جانب هذه الشروح له  
عدة مؤلفات فلسفية خالصة ، على رأسها المباحث المشرقية الذي يعتبر من أغزر ما وصل إلينا مادة  
بعد الشفاء . وعلى هذا فالرازي فيلسوف بقدر ما هو متكلم . انتصر للعقل بدرجة لا تقل عن المعتزلة ،  
وحرص دائماً على التوفيق بينه وبين النقل ، لأنّ القدح في العقل لتصحیح النقل يفضي إلى القدح  
في العقل والنقل معاً<sup>(٣)</sup> . ولعل في هذا ما يفسر حملة الحنابلة والكرامية عليه ، بل لم يهف بعض  
الأشاعرة من نقدهم ويجريهم .

وهو مع تمسكه بأصول المذهب الأشعري ودفاعه عنه ضد معارضييه من الكرامية والماتريدية ،  
لا يتردد في أن يعارض الأشعري نفسه ويناقضه في بعض آرائه ، ويبدو هذا بوضوح في مشكلة  
الحرية . فهو لا يفتق بفكرة الكسب التي هي مجرد تعلق واقتراح لقصد العبد بإرادة الله وقدرته ،  
ويفسرها تفسيراً يجعلها قدرة وإرادة حادثة حقيقية ، ومن لا إرادة له لا مسئولية عليه . ويصور

(١) للشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) يقترب من الرازي أشعري آخر متحرر هو سيف الدين الآمدي ( ٦٣١ = ١٢٣٤ ) وقد عاصر الرازي ،  
أخذ عنه وإن عارضه أحياناً ، وعمر بعده ربع قرن ، ويصرح بأن « خلق الأفعال موضع غيرة وسجل إشكال » ،  
ويناقش المعتزلة مناقشة صارمة ، ولا يسلم ببعض آراء من سبقوه من الأشاعرة . وينتهي إلى أن الكسب « هو المقدور  
بالقدرة الحادثة أو هو المقدور القائم بمحل القدرة » ، وأن الخلق هو « المقدور بالقدرة القديمة » ، أو المقدور  
القائم بغير محل القدرة عليه . ( غاية المرام في علم الكلام ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١٤ - ٢٢٣ ) .

(٣) الرازي ، أساس التقديس ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٢١١ .

القدرة الحادثة تصويراً يجعلها أمراً ذاتياً يتوافر للعبد قبل الفعل معه . فقلوبه إرادته وقدرته ، وعندهما يُسأل ، وعليهما يُحاسب . وفي كل هذا نرى الرازي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ، ولا يرفض قولهم إن القدرة تصلح للضدين ، بل يوجهه توجيهاً يجعل له حظاً من النظر . ويحرص على أن يبين أن القدرة الحادثة لا تكن وحدها للإحداث ، بل لا بد من ظروف وشروط تقترب بها ، ويدونها لا يتم الفعل .

\*\*\*

فنظرية الكسب كانت موضع تعديل وتعليق من الأشاعرة أنفسهم ، وإن لم يخرجوا على إمامهم خروج المعتزلة بعضهم على بعض . وكانت محل نقد ومعارضة من خصوصهم ، وسبق للقاضي عبد الجبار ، وهو من كبار متأخري المعتزلة ، أن وقف عندها طويلاً . وهو يشير إلى أن الفكرة عرفت من قبل لدى معتزلي قديم ، هو ضرار بن عمرو ، الذي عاصر أبا الهذيل العلاف وكان أسن منه . ويوجه عبد الجبار نقده إلى ضرار هذا ، وإن كانت الفكرة ارتبطت بالأشعري أكثر منه . ويلاحظ أن مدلول الكسب غير واضح ولا مفهوم ؛ فإن أريد به ما وقع بقدرة حادثة ، قلنا ما معنى لفظ « وقع » ؟ فإن كان معناه حدث فلا خلاف بيننا وبينهم ، لأن هذا مراده أن أفعال العباد من صنعهم . وإن قيل معناه « كسب » فهذا هو موضع السؤال (٢) .

وبرغم هذا بقيت نظرية الكسب تردد في القرون الأخيرة ، وكأنها قضية مسلمة مقبولة . فأجمع الأشاعرة المتأخرون على ما قال به الأشعري من أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وكل ما في الأمر أن الله أجرى سنته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً يقارنان الفعل المقدور . فعلى العبد مخلوق لله إبداعاً وتأثيراً ، ومكسوب للعبد على نحو ما صورنا (٣) . وجد هؤلاء في تلخيص آراء السابقين ومقابلة بعضها ببعض ، لإثبات أن ما ذهب إليه الأشعري هو الحق ، ولا حق سواه . ومن أوضح الأمثلة على ذلك الإيجي الذي كان عمدة المتكلمين في هذه الفترة ، ويقف مقصداً من مقاصد للواقف على خلق الأفعال ، استعرض فيه آراء المعتزلة وردّ عليها ، وناقش آراء الأشاعرة التي لم تقف عند رأى الإمام ، والتزم بالبدأ القائل إن الأفعال كلها لله ، ولم ير في هذا ما يتعارض مع التكليف والثواب والعقاب ، لأنها بالعكس من دوافع الفعل . وعليها أن نطيع تكاليف الله ، سواء أقبلت عقلاً أم لم تقبل . فإن أعطنا أثبتنا ، وإن عصينا عوقبتنا ، وهذا تفسير لا يدع للعقل مجالاً كبيراً ، وذلك كانت النزعة السائدة في القرون الخمسة السابقة على القرن التاسع عشر .

(١) الرازي ، معالم أصول الدين ، على هامش المحصل ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ص ٧٢ - ٨٠ .

(٢) عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(٣) الشريف الجرجاني ، شرح للواقف ، القاهرة ١٩٠٧ هـ ، ص ١١٥ - ١٤٦ .

### للمدرسة الماتريديّة :

عرضنا من قبل لنشأة هذه المدرسة ، وللظروف التي ساعدت على قيامها ، وأشرنا إلى أهم رجالها ، وبيننا وجوه الشبه بينها وبين المدرسة الأشعرية ، ووضحنا موقفها من مشكلة الألوهية<sup>(١)</sup> .  
وزيد الآن أن نتالج موقفها من مشكلة حرية الإرادة ، فنبين إلى أي مدى وصلت هذه الحرية ، وهل حرصت على أن تفسح مجالاً لمقل العبد واختياره أو ردت ذلك كله إلى قدرة الله وإرادته ؟  
وبعبارة أخرى هل اعتنقت آراء السلف في هذه المشكلة ، أو انحازت إلى المعتزلة ، أو وقفت موقفاً وسطاً ؟

### أبومصنور الماتريدي وحرية الإرادة :

وقف الماتريدي وقفة طويلة إزاء هذه المشكلة ، وقدر ما لها من شأن في ميدان العقيدة والعبادة ولا غرابة فهو متكلم وفقه ، يعنيه من جانب أن يقدس عدل الله وعلمه وإرادته ، وأن يدعم من جانب آخر أساس التكليف والمستولية . فبين اختلاف وجهات نظر المسلمين في حرية الإرادة من جبرية وقدريّة ، وأشار إلى ما فيها من نقص وضعف ، وشرح فكرة القصد والاستطاعة شرحاً مفصلاً لا يخلو من عناصر سيكولوجية وفسيولوجية . وعنده أن الإنسان فاعل مختار على الحقيقة ، ويعلم كل واحد منا أنه مختار لما يفعله ، وأنه فاعل كاسب ، وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك . وأفعال الإنسان ، وإن كانت كسباً له ، مخلوقة لله أيضاً ، وفي القرآن آيات أخرى تؤيد هذا وقد أشرنا إلى أمثلة من النصين<sup>(٢)</sup> . فالفعل الإنساني موزع بين العبد والرب ، يخلق الله ويكسبه العبد ، وكل هذا منصّب قطعاً على الأفعال الاختيارية ، أما الأفعال الاضطرارية فمردّها إلى الله وحده<sup>(٣)</sup> . وعلى هذا لا يرفض الماتريدي - بعكس المعتزلة - أن يجتمع على المقدور الواحد قدرتان ، لأن الجهة مختلفة ، قدرة الله خالقة ، وقدرة العبد كاسبة . والكسب عنده هو القصد والاختيار ، فهو عمل إيجابي سابق على الفعل ، ويختلف عن الكسب الأشعري الذي هو مجرد مصابغة القدرة الحادثة للمقدور ، فهو أمر سلبي يقترن بالفعل ولا يسبقه .

والقصد عنصر هام من عناصر حرية الإرادة في رأي الماتريدي ، هو مناط التكليف ، وأساس الثواب والعقاب ، والمدح والذم ، « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » . يقصد المرء فعل الخير فيخلق الله فيه قدرة على فعله ، ويستحق الثواب على قصده ، أو يقصد فعل

(١) ص ٥٦ ، ٥٧ - ٥٨

(٢) الماتريدي - كتاب التوحيد ، ص ٢٢١ - ٢٨٦ .

(٣) ص ٩٣ - ٩٤ .

(٤) الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٢٢١ ، ٢٢٥ - ٢٢٦ .

الشر فيخلق الله فيه قدرة على فعله ، ويستحق العقاب على قصده . فالقصد عمل إنساني خالص ، حقاً إنه عمل ذهني ، ولكن ترتب عليه آثار خارجية ، والفعل في ذاته لا يستوجب ثواباً أو عقاباً ، وإنما يستوجبهما قصد المرء وإرادته ، بدليل أن من فقد هذا القصد رفع عنه التكليف كالصبي والنائم . - والعمل نفسه يكون صالحاً إن قصد به الخير ، وطالحاً إن قصد به الشر - « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » (١) .

ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل ، وهي ما يسمى الاستطاعة ، وقد فصل الماتريدي القول فيها ، مبيناً حقيقتها ومصدرها . والاستطاعة عنده ضربان : ممكنة ، وإراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله ، ولا بد أن تتوفر قبل الفعل ، ولا تكليف بدونها ، فلا يجب على المسلم الحج مثلاً إلا إن توفر له الزاد والراحلة . وهناك استطاعة ميسرة ، وهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل ، وسببها الله عبده عندما يقصد عملاً ، فهي مقارنة للفعل ، وهي أيضاً متجددة لكل فعل قلته (٢) . فمن الاستطاعة إذن ما يسبق الفعل ، ومنها ما يصاحبه . وبدأ يأخذ الماتريدي بطرف مما قال به المعتزلة وطرف آخر مما قال به الأشاعرة (٣) . ولكنه من ناحية أخرى لا يسلّم مع الأشاعرة بأن الله يكلف بما لا يطاق ، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة ، وينقض حججهم التي اعتمدوا عليها (٤) ، ويختلف معهم أيضاً في أن القدرة لا تصلح للضدين ، ملاحظاً أنها استعداد للفعل والترك ، وفي وسعها أن تفعل الطاعة استجابة لأمر الله ، أو أن ترتكب المعصية مخالفة لأمره .

#### أنباهه :

لم يخرج الماتريدية على شيخهم في شيء من ذلك ، فأبو المين النسفي (٥٠٨ = ١١١٤) ، وهو عمدة متأخريهم ، يقر أن الخلق لله وأن الكسب للعبد ، وأنه لا مانع من أن يقع مقدور واحد تحت قدرتين ، وأن الكسب هو قصد العبد واختياره . ويرد الأفعال المتولدة كلها لله ، ويناقش حجج المعتزلة وينقضها (٥) . ويجاربه في كل هذا نجم الدين النسفي (٥٣٧ = ١١٤٢) في كتاب العقائد (٦) ، والصابوني في كتاب الهداية (٧) .

(١) للصدر السابق ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٢) للصدر السابق ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٣) للصدر السابق ، ص ٢٥٧ - ٢٦٥ .

(٤) للصدر السابق ، ص ٢٦٣ - ٢٧٥ .

(٥) أبو المين النسفي ، بصيرة الدين ، مخطوط دار الكتب رقم ٤٢ ، لوحة رقم ٢٩٠ (ب) ، و ٢٩١ (أ) .

(٦) نجم الدين النسفي ، العقائد ، استامبول ١٣٠٦ هـ ، ص ١٧٩ - ٢١١ .

(٧) نور الدين الصابوني ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، القاهرة ١٩٦٩ ،

\* \* \*

لا جدال في أن الحلول السابقة تأخذ بقسط ملحوظ من مبدأ استقلال الإرادة ، تمد القصد والنية أساس الجزاء والمسئولية ، والأعمال بالنيات . وفيه المرء سر نفسه ومبعت ذاته ، هي تفكيره الخاص الذي لا يشاركه فيه أحد : بها يُتّ ويقرر ، وعلى أساس قراره ينفذ ، ولن يرفع عنه المسئولية ان يشاركه في التنفيذ أحد ، أو أن يعينه الله عليه . وهنا يقترب الماتريدي من المعتزلة بقدر ما يبعد عن الأشعرى ، على عكس ما لاحظنا في مشكلة الألوهية<sup>(١)</sup> . ولعل هذا هو الذي دفع بعض الباحثين إلى أن يعدوا الماتريديّة وسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة<sup>(٢)</sup> ، ولا يخلو هذا من توسع ، لأنه سبق أن بينّا أن كثيراً من كبار الأشاعرة لم يقف عند فكرة الكسب الضيقة التي قال بها الأشعرى نفسه<sup>(٣)</sup> . ولعل هذا أيضاً هو الذي دفع ماكدونلّد إلى أن يقول إن محمد عبده تأثر بالماتريدي وإن لم يشر إليه في رسالته<sup>(٤)</sup> ، والواقع أن الأستاذ الإمام يقترب كثيراً من شيخ الماتريديّة في مشكلة خلق الأفعال<sup>(٥)</sup> .

ولا تتناقض حرية الإرادة مع قضاء الله وقدره ، لأن القضاء في حقيقته وضع كل شيء في موضعه ، والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه من خير وشر ، فإله يقضى بالمعاصي والشرور ويقدرها ، أما فعلها فليس من الله ، بل من العبد بقدرته واختياره وقصده<sup>(٦)</sup> . على أن مردّ الأمور كلها أخيراً إلى الله جلّ شأنه ، فهو رب كل شيء ، وخالق كل شيء ، ومع ذلك لا يليق تأذّباً أن يقال إنه خالق المعاصي<sup>(٧)</sup> . وبذا تبقى حرية الإرادة مقصورة على القصد والنية ، وهما خيط رفيع في ميدان المسئولية الفسيح .

#### الحنابلة والكرامية :

كان الحنابلة في القرن الثالث الهجري بعد محنة خلق القرآن على رأس السلف ، وزاد نفوذهم باطراد في القرنين القريبين التالية ، وفي بغداد خاصة ، وصرح المؤرخون أنهم أصبحوا فيها إبان القرن الرابع الهجري قوة لا يستهان بها - وقد أشرنا من قبل إلى أن هدف الأشعرى كان يرمى إلى التوسط بينهم وبين المعتزلة ، وربما كان إليهم أقرب<sup>(٨)</sup> . وكان أحمد بن حنبل يؤثر

(١) ص ٥٧-٥٨

(٢) الكونزي ، مقدمة كتاب تبين كلب المفتري لابن عساكر ، دمشق ١٣٤٧ هـ ، ص ١٩ ، محمد أبو زهرة ، للمذاهب الإسلامية ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) ص ٢٣٢-٢٣٣ .

(٤) Macdonald, Arl. Maturidi, dans E.I.

(٥) ص ١٣

(٦) للماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٣٨٠

(٧) المصدر السابق ، ص ٣١٢ . (٨) ص ١١٦ .

بوضوح النقل على العقل ، ويقاطع من يخوضون في أمور لم تعرف لدى السلف ، وله مواقف مشهورة في هذا الشأن مع المحاسبى (٢٤٢ = ٨٦٧) الذى ردّد شيئاً مما قال به المعتزلة ، كان يؤمن بالقدر خيره وشره ، وأن ما يفعله الإنسان بقدره الله وإرادته ، فلا يقع في ملكه إلا ما يريد ، ولا يصدر عن العبد شيء لم يبيته الله له - لذلك كان حرباً على القدرية ، ولا يقر الصلاة معهم<sup>(١)</sup> ، ويقترب الأشعرى من الحنابلة ما وسعه في نظرية الكسب ، ولكنها مع هذا لم ترضهم ، ووقفوا منها موقف المعارضة ، كما صنعوا إزاء آراء أشعرية أخرى .

غير أن السلفين الألاحقين لم يجاروا الحنابلة فيما ذهبوا إليه من أن أفعال العباد كلها ترجع إلى قدرة الله وإرادته - فابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٤) ، وهو ظاهرى غال في ظاهره ، يصرح بأن النفس والحسّ يؤيدان أن للعبد أفعالاً يقوم بها بمحض إرادته . قال تعالى : «جزاء بما كانوا يعملون» (السجدة / ١٧) ، والحسّ يشهد بأن عملنا لنا ، يقوم به من استطاع ، ويعجز عنه غير المستطيع ، ولا يمكن أن يوصف الجبر بأنه مختار أو مستطيع<sup>(٢)</sup> . والاستطاعة عنده شرط التكليف والمسئولية ، «وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً (آل عمران / ٩٧) . وهذه الاستطاعة صفة ذاتية تسبق الفعل ، وأساسها صحة الجوارح وسلامة البدن ، ويمكن أن تسميا قدرة أوقرة أو طاقّة<sup>(٣)</sup> . وهى ولا شك مستمدة من الله ، ولكنها تصبح وصفاً لمن منحها ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق ، ربما خرج عن إرادة العبد ، فهى سابقة على العقل ومصاحبة له<sup>(٤)</sup> ، فيقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال ، بقدر ما يستمدحهم في مشكلة الصفات<sup>(٥)</sup> .

ويقف ابن تيمية أيضاً ، وهو شيخ الحنابلة في القرن الثامن الهجرى ، موقفاً يبعده عن السلف بقدر ما يقربه من المعتزلة . والواقع أن مذهبه ضرب من الحنبلية الجديدة ، إن صحّ التعبير ، وهى حنبلية تأثرت بكثير من آراء من سبقها من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة ، برغم حملاته العنيفة عليهم جميعاً - ولا نزاع في أنه يستمسك بالمأثور ، ولكنه يأخذ بما أخذ به الغزالي وفخر الدين الرازى قبله من أن العقل نصير النقل ، وينذل جهداً ملحوظاً في رد الشبه التى تؤذن بتعارض بينهما<sup>(٦)</sup> . وحملاته على الأشاعرة عنيفة ، ويعدهم «معطلة الأفعال» ، كما عد المعتزلة «معطلة الصفات» ، ذلك لأنهم يسلبون من المرء قدرته وإرادته ويعطلون فعله ، ويقرر مع المعتزلة أن

(١) ابن الجوزى ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٩١٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن حزم ، الفصل فى اللل والأهواء والتعل ، القاهرة ، ١٩٠ ، ص ٣ ، ص ٢٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٤ - ٣٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٠ .

(٥) ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦) ابن تيمية ، قوة تعاضد العقل والنقل ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٠٤ .



الاستطاعة سابقة على الفعل ، وعلى مناط التكليف ، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه . وعلى أيضاً مصاحبة للفعل ، وبها يتم التنفيذ<sup>(١)</sup> . فالاستطاعة عنده أمر ذاتي ، وعليها يقيم الاختيار وحرية الإرادة . فصادفت نظرية الكسب الأشعرية صعوبات لدى العقليين والعقليين على السواء

والكرامية جماعة نشأت في جو عرف بالقلق والاضطراب الفكري ، شاء معتزلة بغداد أن يسيطروا فيه نفوذهم ، وصادت محنة خلق القرآن التي شغلت الخاصة والعامة - ظهرت هذه الجماعة بنيسابور في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، وعلى أيدي محمد بن كزّام (٢٥٥ = ٨٦٩) . ثم قلّ لها أن تمتد إلى عواصم أخرى ، وعمرت نحو أربعة قرون ولم يكن مؤسسها من الأصالة والعنق بحيث يستطيع أن يكون مذهباً متسقاً مترابط الأجزاء ، واكتفى بأن أخذ عن المدارس والفرق المعاصرة ، وتوافقت له مجموعة من الآراء لا تخلو من تعارض وتناقض . فأثبت مع السلف صفات الباري جل شأنه ، وعدّ بين الصفاتية ، ولكنه صوّر الصفات تصويراً يقوم على التشبيه والتجسيم - وذهب مع المعتزلة إلى وجوب معرفة الله بالعقل ، وقال بالحسن والقيح العقليين - وعدّ الأشعرى الكرامية بين المرجئة ، لأنهم يقولون إن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب<sup>(٢)</sup> . واعتبرهم البغدادى من أهل الأهواء والبدع ، لأنهم اتهموا إلى ضلالات وحالات كثيرة<sup>(٣)</sup> . وقد قام نشاطهم على الشعب والعنوان أكثر مما قام على الحجة والبرهان ، ويلاحظ الشهرستاني بحق أنه لم يكن بينهم علماء معتبرون ، بل كانوا في أغلبهم سفهاء جهال<sup>(٤)</sup> .

وقد ننحوا منحى السلف فيما يتعلق بمشكلة حرية الإرادة ، فأثبتوا أن القدر خير من شره من الله ، وأنه أراد الكائنات جميعها خيراً وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسناً وقبيحها - ومع هذا سلموا بأن أفعال العباد من صنعهم ، وأن لهم قدرة حادثة تسمى كسباً ، وهذه القدرة مؤثرة ، ومن هنا كانت مناط التكليف ، وعليها يترتب الثواب والعقاب<sup>(٥)</sup> - ويبدو من هذا أن الكرامية أقرب إلى المعتزلة ، ولم يأخذوا من الأشاعرة إلا لفظة « الكسب » ، وقد فسروها تفسيراً يبعد عما قال به الأشعرى كل البعد ، وخصصوهم للأشاعرة معروفة وطويلة ، ذهب ضحيتها ابن فورك (٤٦٦ = ١٠١٥) ، وأسهم فيها البغدادى (٤٢٩ = ١٠٣٧) ، وامتد شررها إلى الرازي في القرن السادس . ويظهر أن الكرامية خلطوا بين التصوّف وشيء من الإباحية ، ولم تخل دعوتهم

(١) للمصدر السابق ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ١ ، ص ١٤١ .

(٣) البغداد ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١ ، ٢٠٢ - ٢١٤ .

(٤) الشهرستاني ، للبل والنحل ، ١ ، ص ١٤٥ .

(٥) للمصدر السابق ، ص ١٥٣ .

من بلبلة وإفساد ، فقالوا مثلاً إن صلاة المسافر يكفي فيها تكبير دون ركوع أو سجود ، وإن الصلاة تصح مع نجاسة الثوب والبدن<sup>(١)</sup> .

محمد عبده (١٣٢٢ = ١٩٠٥ )

عرفت في القرن التاسع عشر الميلادي بقظة ووعي إسلاميان جديديان ، عبر عنهما مصلحون ومجددون مختلفون ، وفي مقدمتهم الأستاذ الإمام محمد عبده ، وبفضل هذا الوعي أخذت مشكلة الجبر والاختيار تصور تصورياً يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة . ويرى محمد عبده أن كل فرد يزن أعماله الاختيارية ، ويحكم عليها بعقله ، ويفصل فيها بإرادته . متى استقر على رأي أنجزه بمحض قدرته . وكل تلك الظواهر نحس بها جميعاً ، ولا سبيل إلى إنكارها . نسير طوعها ، فنخطئ ونصيب ، ودون أن نقف على شيء مما ثبت في علم الله ، أو أن نحيط بما كتب في الأول . ومن العبث أن نلجأ إلى هذا للدفاع عن ذنب ارتكبناه ، أو للتخلص من مشوشة ملقاة علينا . ننجح أحياناً ونفشل أخرى ، وقد لا يرجع إخفاقنا إلى قصور أو سوء تدبير ، بل إلى ظروف خائفة عن إرادتنا<sup>(٢)</sup> . وفي ذلك ما يدفع إلى التسليم بقدرة فوق قدرتنا ، وإرادة تتعلو إرادتنا ، ولكن هذا لا يلغى وجودنا ولا يحول دون قصدنا وإرادتنا .

هكذا صور محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق ، فيما يرى ، مع تعاليم الإسلام ، ولا يتعارض في شيء مع جلال الله وقدرته . وهو تصوير تستقيم معه التكاليف ، ويؤدي فيه العقل وظيفته ، ويشعر المرء بوجوده وكامل شخصيته . ولا داعي للبحث فيما وراء ذلك من محاولة التوفيق بين علم الله وإرادته من جانب ، وقصد العبد واختياره من جانب آخر ، فذلك طلب لسر القدر ، واشتغال بما لا تكاد تصل إليه العقول . وقد خاض فيه المغالون من كل ملة ، وبخاصة من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزلوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث بدموا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا<sup>(٣)</sup> .

فذهب فريق إلى أن العبد ذو سلطة واستقلال مطلق في جميع أفعاله ، وهذا غرور ظاهر . وقال آخرون بالجبر ، وهو هدم للشرعية ، وصحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل - وقيل إن اعتقاد كسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الشرك ، وهذه دعوى لا أساس لها ، لأن الشرك هو أن تزعم أن لغير الله أثراً فوق ما وهب الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج من قدرة المخلوقات ، وأفعال العباد ليست من هذا في شيء . وتعاليم الإسلام - فيما يرى الأستاذ الإمام - تقرر أمرين أساسيين : أولهما أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو

(١) البندادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١٢ .

(٢) محمد عبده رسالة التوحيد ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦١ .

وسيلة لسعادته ، وثانيهما أن قدرة الله مرجع لجميع الكائنات ، إن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريد ، وألا شيء سوى الله يمكنه أن يمد العبد بالموتة فيما لم يبلغه كسبه<sup>(١)</sup> .  
وقد فهم السلف الأول الأمر على وجهه ، واستطاعوا أن يقوموا بجلال الأعمال . وعزل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين ، وإن أنكر عليه من لم يفهمه على وجهه . آمنوا بأن علم الله محيط بما يقع من إرادته ، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملاً آخر يقع في وقت آخر ، وهو شر يعاقب عليه - ومع هذا فأعمال العباد كلها صادرة عن الكسب والاختيار ، وليس في علم الله ما يسلب ذلك على أننا لا نعرف محتويات هذا العلم إلا بما أن يقع - وما عدا ذلك مما أسرف فيه المتكلمون ، من آراء ونظريات وحجج وخصومات ، إنما هو في الغالب مباحكات لفظية ، وضرب من التعصب للمذهب<sup>(٢)</sup> .

### حكم وتقدير :

استعرضنا في هذا الفصل موقف أهل السنة المعتدلين والمتطرفين من مشكلة حرية الإرادة ، ولاحظنا أن نقطة بدئهم كانت في الغالب ما قال به المعتزلة - فرضوا لما عرض له هؤلاء من خلق الأفعال والاستطاعة والتولد ، عرضوا لذلك كله مؤيدين تارة ومعارضين تارة أخرى ، وبرغم معارضتهم لهم لم يسلموا من أثرهم ، ولم يبدلوا عنهم كل البعد في صميم المشكلة - وهو : هل للإنسان مكان بجانب القدرة الإلهية في الظواهر الاجتماعية والإنسانية ؟ وبعبارة أدق فيما يعزى إليه من أفعال ؟ وكما رأينا تسلم الأغلبية العظمى من أئمتهم بهذا المكان ، وأقلية ضئيلة فقط تكره ، فهل هو مجرد اقتران القدرة الحادثة بالقدرة الأزلية ؟ أو هو ضرب من تخصيص الفعل وتحييده ؟ أو إنجاز حقيق وتنفيذ عمل ؟ ولا غرابة في أن تلتقى هذه المدارس عند مبادئ عامة ، وأن يأخذ بعضها عن بعض ، وأن يقترب مفكروها في آرائهم ونظرياتهم ، فقد عاشوا في بيئة واحدة أو متشابهة ، وخصصوا لتعاليم مشتركة .

وبما يلفت النظر أنهم استعملوا لفظ « الكسب » لأداء هذه المعاني على اختلافها ، فأرادوا به مجرد الاقتران والمصاحبة ، أو ذلك التحديد والتخصيص ، أو القدرة الإنسانية الفاعلة والمنفذة ، ولم يقتصر استعماله على مدرسة أو على فرقة معينة ، ولا شك في أن الأشعري منح هذا اللفظ قوة ، وأكسبه ذيوياً وانتشاراً ، وربطه باسمه . ولكن استعماله ، كما لاحظ عبد الجبار ، أسبق منه ، فقد قال به ضرار من قبل<sup>(٣)</sup> ، وجرى على لسان الماتريدي ، في الوقت الذي كان يجري فيه على لسان الأشعري ، وأغلب الظن أنه مستمد من الاستعمال القرآني : « لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (البقرة / ٢٨٦)

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(١) المصدر السابق ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٣) ص ١٢٢ .

ويسود عبور الجمود والتدهور عادة ضرب من الخضوع والامتسلام ، وييل إلى سلب إرادة المرء وحرية ، ووقوف به عند أضيق الحدود الممكنة - فإذا ما كانت البقطة أحسن الإنسان بوجوده ودافع عنه ، واعتد بنفسه وشخصيته . وهذا ما لسناء في القرن التاسع عشر ، وعبر عنه محمد عبده أصلق تعبير - ففسح حرية الإرادة تفسيراً يلتقى مع ما قال به ابن حزم بين السلفيين ، وإمام الحرمين بين الأشاعرة ، ولم يكن غريباً أن يعد بين السلفيين تارة وبين الأشاعرة تارة أخرى . ومهما يكن من أمر ، فمن الظلم ما ذهب إليه كتاب غرييون من أن المسلمين جميعاً جبريون (Fatalistes) ، وأن هذه الجبرية قعدت بهم عن الخلق والابتكار - وفي هذه الدعوى مغالطة وخطأ مزدوج ، فقد بيّنا من قبل أن أغلب أئمة الإسلام يؤكّدون ضرورة قدر من الاختيار ، ولم يقل بالجبر إلا نفر قليل ، والعامة والدهماء لا يعدون حجة في هذا الباب . والخطأ الآخر هو الزعم بأن المسلمين لم يخلقوا ولم يبتكروا ، وهذا بدوره يناقض الواقع مناقضة صريحة . ولنا أن نتساءل : أليس بين المسيحيين من يقول بالجبر أيضاً ؟ فهل منهم ذلك من أن يخلقوا ويبتكروا ؟

## الفصل الرابع

### المتصوفة

سبق لنا أن عرضنا للتصوف في نشأته وتطوره ، وأشرنا إلى أهم أدواره ومراحل . وثقنا في وضوح بين التصوف السني والتصوف الفلسفي ، وبيننا مدى نجاح كل منهما والبيئات التي راجت فيها دعوتهما<sup>(١)</sup> . وعالجنا في ضوء هذا كله مشكلة الألوهية عند المتصوفة ، وظهر لنا أنها وثيقة الصلة عندهم بنظريتهم في المعرفة . فهم ينشدون الوصول إلى الله عن طريق اللوق والرفان ، لا عن طريق الاستدلال والبرهان . فاستطاعوا بذلك أن يفرقوا بين توحيد الشهود وتوحيد الاعتقاد ، أو بين ما يحويه توحيد الخواص وتوحيد العوام . واتسوا إلى آراء أثارت عليهم ما أثارت من نقد ومعارضة ، أو اضطهاد ومحرابة ، كالاتحاد والحلول أو القول بوحدة الوجود<sup>(٢)</sup> .

ونريد هنا أن نبين موقفهم من الحرية الإنسانية والمسئولية الدينية ، وهو موقف لم يخل بدوره من أخذ ورد ، وجرح عليهم أيضاً ما جرح من رفض وقصص ، واستنكار وتحامل . هل الإنسان في رأيهم حراً حقاً ؟ وما هي آثار هذه الحرية ؟ وكيف نوفق بينها وبين القضاء والقدر . وللإرادة عندهم شأن لا يقل عن شأن اللوق والوجد ، ولكن ما منزلة إرادة العبد من إرادة الرب ؟ هل للأولى وجود فعلاً ؟ وكيف نلأتم بينها وبين الإرادة الإلهية ؟ وأخيراً ما موقف الصوفية من التكاليف والأحكام الشرعية ؟ لقد رزوا على تعاليم الإسلام ، ونشئوا في جو الطاعة والعبادة ، ولكنهم قالوا بسكر وصحو ، وضيق وحضور ، فهل تبقى التكاليف في ساعات سكرهم وغيبتهم أو تبقى ؟ وقالوا أيضاً بعالم الظاهر وعالم الباطن ، فهل تنصب المسئولية على عالم الظاهر وحده وأهل الباطن لا بمسئولية عليهم ؟ وفي اختصار هل أفعال العباد سبيل الهداية ، أو الهداية منة وفضل من الله ؟

لم يكن بد من أن تستوقفهم هذه المسائل ، لأن آراءهم ونظرياتهم تقود إليها ، وفي الجوع الفكرى الذى عاشوا فيه أشباه لها وظائرها ، وعدي الأفكار لا تقل عن عدي الأشخاص . عرضوا لها في بساطة ، وتشعبت آراؤهم فيها أحياناً ، ولكنهم لم يفسفوها على نحو ما فلسفتها مدارس إسلامية أخرى - ولكي نفهمها على وجهها يحدربنا أن نلقى نظرة على المؤثرات التي امتدت إليهم ، والظروف التي أحاطت بهم .

(١) ص ٦٩ - ٥٧ .

(٢) ص ٧٥ - ٧٤ .

### العوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي :

دار أخذ ورد حول هذه العوامل منذ أواخريات القرن الماضي ، وقوى ذلك واشتد في الثلث الأول من هذا القرن . فذهب جماعة إلى أن التصوف الإسلامي وليد ظروف ومؤثرات خارجية ، ولينهم اتفقوا عليها ، فمنهم من يبحث عنها في التصوف الهندي ، ومنهم من زعم أن التصوف الإسلامي نتاج فارسي خالص ، ومنهم من حاول أن يفسر بعض الظواهر الصوفية الإسلامية في ضوء الطغوس المسيحية وحدها ، ومنهم من رد الآراء الصوفية الدقيقة إلى الأفلاطونية الحديثة . وذهب جماعة آخرون إلى أن التصوف ثمرة إسلامية صرفة لا تحمل في ثناياها أى مؤثر خارجي ، وينبئ أن تشرح وتوضح في ضوء تعاليم القرآن وأعمال النبي وأصحابه لا غير . وعندى أن كلا الطرفين مغال ، وأن هذا الخلاف لا طائل تحته ، وقد استقر الرأى الآن على أن التصوف ظاهرة روحية وثقافية تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية من عوامل ومؤثرات . ولا شك في أن تعاليم الإسلام وبإبادته ذات الشأن الأول في نظر المسلمين عامة ، عنها أخذوا وبها اهتموا ، وفي مسلك الرسول وأصحابه غير قذرة لهم . ولكن البيئة الإسلامية لم تسلم من الدخيل ، من أشخاص وآراء ، سرت إليها تعاليم وأفكار ممن اعتنقوا الإسلام أو بمن بقوا على دينهم وتخصصوا للدولة الإسلامية ، ومن الأفكار ما يجرى مجرى الهواء ، دون أن يعرف له أصل واضح ولا مصدر صريح ، ومنها ما يمكن تتبع تسلسله والوقوف على منبجه ، ومن التمجل القطع بنسب أو علاقة ما بغير دليل -- وعلى هذا فالعوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي تنقسم إلى قسمين كبيرين : داخلية ، وخارجية .

### للمؤثرات الداخلية :

لا شك في أن تعاليم الإسلام ، بما فيها من ترغيب وترهيب ، ودعوة إلى الطاعة والعبادة ، وتحقير لشئون الدنيا وتذكير بالآخرة ، كانت الباعث الأول على التمسك والزهادة . فرضت الصلاة ، وهى في أساسها خشوع وتضرع - ووقوف بين يدى الله . وفرض الصوم ، وفيه ما فيه من الحرمان وتطهير النفس وكبح جماحها . والحب في مناسكه جهاد وعبادة ، ويجرد من الدنيا ، وتفرغ للتبذل والتكبير ، وقضاء لحظات في كنف الله . والاعتكاف ، وهو سنة محبة ، ضرب من الخلوة لمناجاة النفس ومحاسبتها . والقرآن ملىء بالآيات التي تدعو إلى الذكر والعبادة ، « يا أيها المزمل ، قم الليل إلا قليلا . نصفه أو انقص منه قليلا . أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا . إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً . إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأقوم قيلا ، إن لك في النهار سبحاً طويلاً . واذكر اسم ربك ويتنزل إليه تنيلاً » ( المزمل ١ - ٨ ) . وفيه ذم للدنيا وبحبيب في الآخرة ، « فأما من طغى ، وآثر الحياة الدنيا ، فإن الجحيم هي المأبى . وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن

الموى ، فإن الجنة هي المأوى (التازعات ٣٧ - ٤١) . وضرب محمد صلى الله عليه وسلم  
المثل الأعلى للطاعة والعبادة ، والخشية والتدبر ، فكان قبل الرسالة يتكفّر زناً في غار حراء  
زاهداً متعبداً . وبعدها يقوم الليل حتى تورّت قدماء . وسار أصحابه على نهجه ، فكان منهم  
العباد والزهاد ، ويكنى أن نشير إلى أبي ذر الغفاري (٣٢ = ٦٥٣) الذي اشتهر بالزهد والورع ،  
ويمكن أن يعدّ أول داع إلى الاشتراكية في الإسلام . هاله التراء العريض لبعض الأغنياء ،  
والفقر المدقع لبعض الفقراء ، فلما إلى أن يؤخذ من فضل أولئك لسدّ حاجة هؤلاء ، ولا في  
عتاً واضطهاداً في سبيل دعوته . والقنوة العملية كانت ولا تزال من خير الوسائل للتربية الروحية ،  
ويتشدّد المتصوفة كل التشدد في طاعة المريد لشيخه إلى حد أنهم عدوها شرطاً لطاعة الله .

وفي الكتاب والسنة آيات وأحاديث تدل على قرب العبد من ربّه ، ويوفى الباري جلّ  
شأنه على سره وجهه ، « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق/١٦) . « ما يكون من نجوى  
ثلاثة إلا هورابهم ، ولا خمسة إلا هو سادسم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم »  
(المجادلة / ٧) . وفيما يروى من حديث قدسي : « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ،  
فخلقت الخلق في عرفي » (١) ، وما روي أيضاً : « ما تقرب إلى المتقربين بمثل أداء ما اقترضت  
عليهم » ولا يزال العبد يتقرب إلى بالتواظف حتى أحبه ، فإذا أحبيته ، كنت سمعه الذي يسمع  
به وبصره الذي يبصره » (٢) . عن هذا وغيره صدر الزهاد والعباد ، وعليه عرّف المتصوفة في  
شرح مقاماتهم وأحوالهم ، وإدعاء آرائهم ونظرياتهم . ولا يرون غضاضة في أن يستشهدوا بالحديث  
الغريب والموضوع ، وقد أخذ على الغزالي شيء من ذلك في كتاب « الإحيا » . وباختصار  
لا تكاد توجد قضية من قضاياهم ، إلا حاولوا أن يؤيدوها بسند من كتاب أوسنة .

وتأثر المتصوفة أيضاً بالمدارس الإسلامية التي قامت إلى جانبهم من فقهية وكلامية وفلسفية ،  
بل انتقلت إليهم عدوى بعض الفرق الإسلامية . فكان لهم مع الفقهاء جدل وحوار لم يخل من  
عنف أحياناً ، وحرصوا لبعض القضايا الفقهية . بحثوا في الحلال والحرام ، في الفرض والنافلة ،  
في ماهية العبادة وكيفية أدائها ، في صلة العبد بربه ، هل هي صلة عابد بعبود أم محب بمحبيب ؟  
وسبق لنا أن أشرنا إلى أنهم عالجوا بعض المشاكل الكلامية ، فتحدثوا عن وجود الباري ورويته ،  
عن جلاله ووحديته . وأخذوا بشيء مما قال به السلف أو المعتزلة أو الأشاعرة ، وكان منهم من  
انتسب إلى هؤلاء أو هؤلاء ، وكوّن بعضهم آراء خاصة بهم في الوجود والمعرفة (٣) ، إلا أنهم في الجملة  
لا يفرقون المتكلمين على بحثهم ، ويرون أن الاستدلال العقلي الذي سلوكه يخطئ ويصيب ،  
وقد ينتقض دليل عقلي دليلاً آخر ، والطريق الحق لمعرفة الله عندهم إنما هو اللوق والإدراك

(١) اللحي ، عيان الاعتدال ، ج ١٣ ، ص ١٩٧

(٢) التثري ، الرسالة ، ص ٤٥ .

(٣) ص ٢٩ - ٧٠ .

المباشر . وللمتصوفة أيضاً أبحاث تفريهم من الفلاسفة ، عرضوا لأحوال النفس ومقاماتها ، فتحدثوا عن الشوق والمحبة ، عن الحضور والعينية ، عن الخوف والرجاء ، عن الفناء والبقاء<sup>(١)</sup> . وهناك متصوفة نحواً منحنى فلسفياً واضحاً ، وكانوا أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوف . تأثروا بفلاسفة إسلاميين وغير إسلاميين ، وعالجوا مشاكل فلسفية خالصة كجوهرية النفس وخلودها ، والوجود والمعرفة . وتأرجحوا بين اللوق والعقل ، وإن كانوا إلى اللوق أقرب ، لأن البحوث العقلية لا تخلو من حيرة وبلبل . وأخيراً امتدت إلى الصوفية آراء بعض الفرق الإسلامية ، وصلة التصوف بالتشيع كانت ولا تزال موضع درس وبحث ، وهما معاً يقومان على شيء من السرية والتفرقة بين عالم الظاهر وعالم الباطن . ويلتقي المتصوفة مع الإسماعيلية ، بوجه خاص ، في بعض الأفكار والمبادئ ، وجارهم في الرمز والتأويل ، وأخذوا عنهم في الغالب فكرة الأوتاد والأقطاب . وحظى التصوف الفلّسنى في البيئات الشيعية بتجاح كبير<sup>(٢)</sup> .

\*\*\*

فالتصوف ظاهرة إسلامية نبتت في جو الإسلام وبيئته ، وتأثرت أساساً بفعل النبي وأصحابه ، واعتلمت على ما جاء في الكتاب والسنة من حكمة وموعظة ، وشاركت المدارس الإسلامية الكبرى في بعض ما عرضت من مشاكل . ولكنها كالظواهر الإسلامية الأخرى لم تسلم مما سرى إلى العالم العربي من عوامل خارجية ، وكان لا بد لها أن تتأثر بها وتأخذ منها . وإذا كان هذا الأثر لا يبدو بوضوح في المراحل الأولى ، فإننا نلمسه لدى الدارسين والمتخصصين في المراحل التالية .

#### للآثرات الخارجية :

اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب مختلفة ، واتصلت به حضارات وثقافات متعددة . وكان لها جميعاً شأن في نشر دعوته ورفع رايته ، وأسهمت في درسه وبحثه ، وبدت لها ثمار في مدارسه ولدى مفكره . ولم يخرج التصوف عن هذه السنة ، بدت فيه عناصر ذات شبه بما عرف لدى المسيحيين ، أو بما ورث عن الفكر والسلوك الهندي الفارسي ، أو بما سجل من البحث اليوناني . ولكن من الخطأ أن نزع أن هذه العناصر أخذت كما هي ، وقلدت تقليداً أعمى ، بل صاغها المسلمون على نحو يلائم عقيدتهم ، وأصبحت تحمل طابعهم .

وللسببية حياة في الجزيرة العربية سبقت الإسلام بنحو قرنين أو يزيد ، وفيها أديرة وريهان عرفوا بنسكهم وزهادتهم ، ومنهم من تنبأ بمحمد قبل ميله . وكانت لهم في الجاهلية منزلة ، ومن العرب من حاكهم في زهدهم وتقشفهم . ولم يتقص الإسلام من منزلتهم ، وكان محمد

(١) التشيرى ، الرسالة ، ص ١٣ ، ١٤ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ .

(٢) مصطلح كامل الشيبى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، بغداد ١٩٦٤ .



وأصحابه يحلونهم . « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا إنا آمنّا فاكبتنا مع الشاهدين » ( المائدة ، ٨٢ = ٨٣ ) . وانتشر الإسلام في بلاد سادت فيها المسيحية من قبل كالشام ومصر وشمال أفريقيا ، وكان فيها رهبانها وأديرتهم . فالتقى تغير الإسلام من الدنيا بزهد هؤلاء الرهبان ، ولم يتردد متصوفو الإسلام أن يحاكمهم في زهدهم وأماكن عبادتهم . فلبسوا المسوح والخرق والصوف مثلهم ، وأتخذوا لهم خلوات شبيهة بأديرتهم . ومن المتصوفة من كان يتصل بالربان يأخذ عنهم ، ويعزى إلى إبراهيم بن أدهم (١٦٦هـ) ، وقد عاش في الشام طويلاً ، أنه قال : « تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان »<sup>(١)</sup> وبالغ بعض المتصوفة ، فامتنع عن الزواج تعبدًا ، وربما كان تشبهاً برهبانية المسيحيين ، مع أن تعاليم الإسلام صريحة في رفض ذلك . « ورهبانية ابتدعوها ، ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله ، فما رعوها حق رعايتها ، فأтина الذين آمنوا منهم أجرهم ، وكثير منهم فاسقون » ( الحديد ٢٧ ) . ولا تخلو بعض الآراء والنظريات الصوفية من وجوه شبه بينها وبين بعض الأفكار والنظريات المسيحية ، ففي حديث الحلّاج عن اللاهوت والناسوت ما يقرّبه من بحوث الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح . ويعرض ابن عربي لفكرة التثليث وإن صورها تصويراً خاصاً ، وحديثه عن الحقيقة الموحدة شبيه بما قاله المسيحيون في « الكلمة » أو « اللوجوس » . والحب الإلهي قدر مشترك بين المتصوفة لا فرق بين مسلمين ومسيحيين .

وليست الثقافة الهندية الصينية بمعزل عن العالم العربي برغم بعد الشقة بينهما ، ذلك لأن موقع البصرة كان من قديم نقطة التقاء بين الشرقين الأقصى والأدنى . وبلاد فارس باب مفتوح على الهند والصين ، وتحمل الثقافة الفارسية القديمة كثيراً من معتقدات الهند والصين وتعاليمهما ، ومن طريقها انتقل الفكر الهندي أولاً إلى العالم الإسلامي . وكانت مدينة بلخ بوجه خاص مركزاً للتصوف البوذي قبل الإسلام بعدة قرون ، ونشأ فيها عدد غير قليل من أوائل الصوفية ، وفي مقدمتهم إبراهيم بن أدهم . وفي البصرة بدأت مدرسة صوفية مبكرة في آخريات القرن الأول الهجري ، ويظهر أنها تأثرت بما سرى إليها من أفكار الشرق الأقصى . فكانت تأخذ نفسها بمبدأ تطهير البدن لتطهير النفس وتخليصها من آفاتها والصعود بها إلى العالم العلوي ، وفي هذا ما مهد لفكرة الفناء التي قال بها أبو يزيد البسطامي ، وهي ذات شبه بالترقانا الهندية . وبين متصوفي الإسلام عدد غير قليل من أصل فارسي ، ولكنهم كانوا جميعاً مسلمين قبل أن يكونوا فرساً . وإذا كان للصينية المتعصبة دخل في شؤون السياسة والحياة الاجتماعية ، فإن أثرها في ميدان

(١) ابن الجوزي ، تليس إليس ، ص ١٥٢ .

التقرب والعبادة الروحية جد ضئيل . والحكمة الإشراقية أوسع الفلسفات صدراً لتقبل مختلف الآراء ، ويأخذ السهروردي المقتول ( ٥٥٨٥ هـ ) عن حكماء الهند وفارس وبابل ، كما يأخذ عن حكماء مصر وبلاد اليونان . ولا يستنسخ البحث العلمي تحكم النزعات العنصرية وحدها في تطور العلم والفلسفة ، وليس ثمة من يقول اليوم إن التصوف الإسلامي ليس إلا رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي ، لأنه قول فيه خلط وجهل بالتاريخ .

ولم يعدم تصوف اليونان ، ومثله بخاصة أفلاطون وأفلوطين ، أن يجد سبيله إلى العالم الإسلامي ، فقد انتقل شيء منه إلى المدارس الشرقية في حران ونصيبين وجند يسابور ، وبقيت منه مخلفات في مدرسة الإسكندرية إلى أن جاء الإسلام . ولتصوف أفلوطين مصدر ثابت معروف ، وهو كتاب الروبوية المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وليس إلا جزءاً من تاسوعات أفلوطين . وقد ترجم إلى العربية منذ عهد مبكر ، ومن الثابت أنه عرف من قبل في السريانية ، وعنها نقل إلى العربية . ويمكن أن يضاف إليه الكتاب الآخر الغامض التاريخ ، وهو كتاب الغير للحض ، أو كتاب اللعل كما سمي في ترجمته اللاتينية . وهو منسوب خطأ أيضاً إلى أرسطو ، وحقيقته أنه ملخص مشوه لكتاب للهادئ الإلهية الذي وضعه بروفلس ( ٤٨٥ م ) رئيس الفرع الثاني للأفلاطونية الحديثة في مدرسة أثينا . ولذين الكتابين شأن في تاريخ الفكر الإسلامي ، وفي تاريخ التصوف بوجه خاص - ولا يبعد - كما لوحظ من قبل - أن يكون ذوالنون المصري ، وهو المرمم بالعلم القديم ، قد وقف على شيء من آراء الأفلاطونية الحديثة . وسبق لنا أن بينا في وضوح مدى تأثير تصوف الفارابي وابن سينا بكتاب الروبوية (١)

• • •

تلك هي العوامل المختلفة التي أثرت في التصوف الإسلامي ، وما أشبهه في هذا بالدراسات الكلامية والفلسفية - وليس من اليسر أن نجزم بأن عملاً أورياً صوفياً معيناً قد أخذ عن مصدر أجنبي شرق أو غربي ، إلا إن قام على ذلك دليل قاطع . وقد يتوسع بعض الباحثين في ذلك توسعاً أقرب إلى الظن والتخمين ، فيدلون بفروض دون أن يؤيدوها بأدلة واضحة ، ويوجه عام لا تحل محاولة تفسير الظواهر الإنسانية في ضوء عامل واحد من تعسف - ويجدر بنا أن نبدأ أولاً بتفسير التصوف الإسلامي على أساس من الظروف المحلية ، فإن عز علينا ذلك بحثنا عن الأشياء والنظائر في الثقافات الأجنبية - حقاً إن الإسلام في دعائمه الكبرى ليس ديناً صوفياً ، ولكنه لا يتعارض مع التصوف ، بل على العكس يدعو إلى شيء منه ، وغلو بعض المتصوفة هو الذي دفع أهل السنة إلى أن ينكروا عليهم وشطحاتهم . ومن المرجح أن التيارات الأجنبية إنما بدا أثرها واضحاً بعد القرن الثاني للهجرة ، يوم أن أخذ التصوف ينحوم منحى نظرياً وطائفيًا .

(١) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٤ .

## الحقيقة والشرعية :

لكل دين فروضه وتكاليفه ، وفي الإسلام أوامره ونواهيه . وعلى المسلم أن ينزل عندها ، فيطيع ما أمر الله به ، ويمتنع عما نهى عنه . وليست هذه الأوامر والنواهي بمقصورة على العبادات ، بل تمتد إلى المعاملات وصلة الناس بعضهم ببعض ، وحيثما تدور حركة التشريع في الإسلام ، وهي دون نزاع أطول الحركات الفكرية . وعقول المسلمون على الكتاب والسنة ليستخلصوا ما جاء فيهما من أحكام ، وضموا إليهما العرف والتقاليد وما تواضع عليه الصحابة والتابعون . وطوال القرن الأول لم يرسم منهج لاستنباط هذه الأحكام ، وحاول كل قاض أو وائل أن يدلي برأيه كما يتيسر له - وفي القرن الثاني بدأت المدارس الفقهية تتكون ، فرسمت متاهجها ، وصارت في طريقها . وأحرز الفقهاء منزلة مرموقة ، وعُدَّ البحث عن الأحكام الشرعية الغاية السامية للدين ، وكان الزهاد الأول ، أمثال الحسن البصري (١١٠هـ) وابن مكحول (١١٣هـ) ، فقهاء ومتصوفين ، يأخذون الأحكام على ظاهرها ، ويعملون بمقتضاها .

وفي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهماً خاصاً ، فينفذ كما يزعم إلى باطنه ، ولا يقف عند ظاهره . ويرى أن ما اتى إليه الفقهاء من أحكام ليس إلا مجرد رسم وأشواح لا حياة فيها ولا روحانية ، هي ظاهر الشرع أو الشرعية . أما الباطن فهو ما يكشف عن معاني الغيب ، وما يلقي في القلب إلقاء ، وما ينتهي إليه الصوفية في تأملاتهم ونتاجاتهم لرهبهم ، هو علم الباطن أو الحقيقة<sup>(١)</sup> . يقول رؤيم البغدادي (٣٠٣هـ) : « كل الخلق قعدوا على الرسم ، وقعدت هذه الطائفة (الصوفية) على الحقائق . طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع ، وهم طالبا أنفسهم بحقيقة الوجود ومدامية الصديق<sup>(٢)</sup> » . وهذا ما سماه أبو العلا عفيف « ثورة الصوفية على الفقه »<sup>(٣)</sup> . ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن التقابل بين الشرعية والحقيقة ، أو بين علم الظاهر وعلم الباطن ، يذكرنا بصنيع الشيعة الذين اتخذوا منه أساساً لنظرية الإمامة . وما دام هناك ظاهر وباطن فمجال الرمز والتأويل فسيح ، وقد تفنن فيما المتصوفة تفنناً لا يقل عن الشيعة ، وبخاصة ابن عربي<sup>(٤)</sup> .

وحول هذا التقابل دار جدل شديد بين الصوفية والفقهاء في القرنين الثالث والرابع ، وحمل رايته بين الفقهاء ابن حنبل وتلاميذه . وأدى إلى اضطهاد بعض الصوفية وسجنهم ، كما حدث

(١) التشيرى ، الرسالة ، ص ٢٠ - ٢٥ ؛ أبو طالب المكي ، قوت القلوب ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، ص ٦٩ ، ٧١ .

(٢) التشيرى ، الرسالة ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٣) أبو العلا عفيف ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١١١ - ١١٥ .

(٤) الكتاب المذكور لابن عربي ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٥ - ١٠٧ .

عام ٢٦٢ هجرية في محنة « غلام الخليل » الذي كان ينكر على الصوفية كإلهمهم في الحب الإلهي والاتصال بالله . وقد اتهم في هذه المحنة نحو سبعين صوفياً بينهم الجنيدي ( ٢٩٨ هـ ) رئيس متصرفه بغداد ، وحكم عليهم بالإعدام ، ثم أفرج عنهم<sup>(١)</sup> . وفي تغليب الروحية على المادية إلغاء للتكاليف ، وتهاون بأوامر الله وتواهيه . وبقى الفقهاء ينكرون هذه التزعة وما صاحبها من رمز وتأويل ، وحملوا عليها حملات متعاقبة ، لعل من أعنفها حملة ابن تيمية في القرن الثامن الهجري . والواقع أن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكاليف والقضاء على مبدأ المسئولية ، لأن من يقولون به لا يأنهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام ، وإنما يعملون على أعمال القلوب من خشية وعبادة وتدبر وتأمل . يفهمون النصوص الدينية فهماً يكاد يهدم الأحكام جميعها ، فلا يفرقون بين فرض ونافلة ، وربما كان النفل أعلى مرتبة لأنه ثمرة تطوع ووسيلة تقرب ، في حين أن الفرض مبته الإلزام والالتزام ، ويبلغ الأمر ببعضهم أن قال : إن الفرائض توصل إلى الجنة ، والتواظف توصل إلى صاحب الجنة . والثنية عندهم أفضل من العمل ، لأنها أساسه . والتأمل أفضل من العبادة لأنه روحى ، والعبادة بدنية ، أو بدنية وروحية . فلا قيمة للأعمال البدنية ، ومناط التكليف هو القلب ، وخلّص العبد في إخلاص نيته . وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة ، وليس للظاهر وزن ، وإنما الوزن كله لأعمال القلب والباطن ، ولا يضير المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تاماً<sup>(٢)</sup> . وعرف الملامية بتمسكهم بالظهور أمام الناس بمظهر منافع للشرع ، اجتلاباً للذم والملازمة ، لأن الطاعة سر بين العبد وربه<sup>(٣)</sup> . وقد يكون في هذا ترقى في العبادة وتعمق في تصويرها ، ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وإرتكاب الآثام .

وهذا ما حدث فعلاً ، ووقع فيه بعض أذعياء الصوفية ، ارتكبوا ما سألته لهم نفوسهم من ردائل وشورور ، واستمروا تحت اسم السكر والغبية لإثبات ما حرم الله . ولم تثر مشكلة حرية الإرادة في الإسلام إلا لتفسير أفعال العباد تفسيراً يتلاءم مع عدالة الله ، ويجعل للتكاليف معنى . فإن صرفت هذه التكاليف عن مدلولها ، لم يبق محل للبحث عن حرية أو إرادة . ومن المتصوفة من تساءل : هل المجاهدة تورث الهداية والقرب من الله ، أم الهداية منحة منه وفصل ؟ - يذهب التسترى ( ٢٨٣ هـ ) وهو من أنصار المجاهدة إلى أنها سبيل الوصول إلى الله ، ويرى أبو سعيد الخراز ( ٢٧٧ هـ ) على عكس ذلك أن الهداية منحة من الله ونعمة . ويقف المجويزى ( ٤٥٦ هـ ) موقفاً وسطاً بين الطرفين ، ويقول إن المجاهدة والهداية متلازمان ، فهداية الله تؤدي

( ١ ) المجويزى ، كشف المحجوب ، ترجمة نكلسن ، لندن ١٩١١ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

( ٢ ) السراج ، اللمع ، ص ١٧١ .

( ٣ ) أبو الملا حفيظ ، للملامية والصوفية وأهل الفترة ، القاهرة ١٩٤٥ .

إلى طاعته ، و طاعته تؤدي إلى هدايته<sup>(١)</sup> . وكل هؤلاء لا يلقون أفعال العباد ، و يجمعون بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح .

الواقع أن تغلب الباطن على الظاهر لم يكن إلا اتجاهًا في التصوف الإسلامي<sup>(٢)</sup> ، وإلى جانبه اتجاه آخر أشد وأقوى ، يستمسك بالنصوص الدينية ، و يعتد بالتكاليف الاعتدال كله ، ومن خالف ربه لا يمكن أن يحظى برضاه . وفي جوهرية الصراع بين الحقيقة والشرعية ، في آخريات القرن الثالث الهجري ، يصرح الخراز بأن « كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل » ، ويقول التستري : « ما من طريق إلى الله أفضل من العلم ( علم الشرع ) ، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلمات أربعين صباحاً<sup>(٣)</sup> . وفي منتصف القرن الخامس يشكو القشيري من ذلك الانحراف الذي يبيع المحرم ويهمل الواجب ، ويكي كبار المتصوفة الأول الذين جمعوا بين الحقيقة والشرعية . فيقول : « إن المحققين من هذه الطائفة انقراض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا إلا أثرهم . . . مضى الشيخ الذين كان بهم اعتداء ، قتل الشباب الذين كان يسيرتهم وسنتهم اقتداء . و زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه . و ارتحل من القلوب حرمة الشرعية ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة<sup>(٤)</sup> . وجاء الغزالي ( ٥٠٥ هـ ) بعده بقليل ، وحرص على أن يرد التصوف إلى أصول الدين ، وأن يربط الحقيقة بالشرعية . وقرر أن : « من قال أن الحقيقة تخالف الشرعية ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب » . وبهذا عاد التصوف إلى حظيرة الشرعية ، واستعادت المسئولية الدينية مكانتها ، وبقى للثواب والعقاب مدلولهما .

#### إرادة العبد وإرادة الرب :

لم يكن للمتصوفة بد من أن يعرضوا لتلك المشاكل التي شغلت المتكلمين والفلاسفة من حرية وإرادة ، وقصد واختيار ، وقدرة واستطاعة ، وقضاء وقدر . عاجلها متأثرين أحياناً بما ذهب إليه المدارس الأخرى ، أو سالكين بها في الغالب مسلكتاً روحياً يعتمد على القلب وتجلياته . وهم في كل هذا يذكرون الله دائماً ، ويردّون كل شيء إليه .

يقول المتصوفة بالحرية ، ولكنهم لا يريدون بها الانطلاق في غير ضابط ، ولا التصوف في غير وعي . بل يشندون منها بوجه خاص التحرر من رق الشهوات والمخلوقات ، وتطهير النفس

( ١ ) القشيري ، الرسالة ، ص ٥ .

( ٢ ) أبو الملا عفيف ، التصوف الثروة الروحية في الإسلام ، ص ١٥٠ .

( ٣ ) أبو نهم الأصمغاني ، حلية الأولياء ، القاهرة ١٩٣٣ ، ص ١٠٠ ، ص ٣٤٤ .

( ٤ ) القشيري ، الرسالة ، ص ٢ .

من الأهواء والمزعات . بها نحا الحياة الحقّة ، ونسمو إلى الخير الأسمى . فالحرية هي الإعراض عن الكل ، والإقبال على من له الكل . يقول أبو علي الدقاق (٤٠٥ هـ) ، أستاذ القشيري : « من دخل الدنيا وهو حر ، خرج عنها إلى الآخرة وهو حر » . والصوفي أحرار فعلاً ، ولا أدل على هذا مما يفرضونه على أنفسهم من مجاهدات وسجالات . بيد أن مقام الحرية عزيز ، لا يرقى إليه إلا القليل (١) .

والإرادة عندهم هي العنصر الحركي في الطريق ، وأساس الوجود والمعرفة . بها يثبت الصوفي وجوده ، ويبلغ مطلوبه ، ويتصل بربه . هي نقطة البدء ونقطة النهاية ، لا يبدأ المرید إلا بها ، ولا يمكن أن يصل بدونها . هي من المتصوّفة بمثابة العقل من الفلاسفة ، وما التصوّف إلا ثمرة وجدان حي وإرادة قوية . فالذوق الصوفي ليس عملاً من أعمال العقل ، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة . والتجربة الصوفيّة كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية ، والصوفيّ أولاً وأخيراً « مرید » .

إلا أن الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية ، والمتصوّف بين حالين : إما متضرع خاشع يخشى الله ويهرب قدرته ، وهكذا كان الزهاد الأوّل ، وإما محب فان في جمال الله وجلاله . والحب الإلهي خطوة في سبيل الفناء ، وكانت رابعة العلوية تقول : « إنها شغلت عن نفسها بحبّ الله » . والمعرفة الصوفيّة ضرب من الفناء ، والعارفون بالله قانون عن أنفسهم ، لا قيام لهم بذاتهم ، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجري على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله في أبصارهم (٢) . فالله هو المرید في الحقيقة لكل شيء ، ولا بد للعبد أن يتخلل عن إرادته لكي يترك كل شيء لله في وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ترى الله في كل شيء ، ولا تدع للعبد مكاناً في الكون ، وتكاد تقضي على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمستولية (٣) .

والقصد أو النية انبعاث النفس وانعطافها نحو فضل فيه غرضها ونفعها (٤) . والنية شأن خاص عند الصوفيّة ، لأنها حديث النفس ، والباعث على العمل ، بل قد نفى عن العمل نفسه « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » . وقيمة العمل في باعته ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر . وقد يثاب المرء على نيته ، وإن لم يوفق للتنفيذ .

والمرء في قصده ونيته يتنحز إلى جانب آخر ، ويختار طرقاتاً معيناً . والحياة ملأى بالمقابلات ، فيها الأبيض والأسود ، الحار والبارد ، الحسن والقيبح ، الخير والشر . ولا بد للمرء أن يختار أحد هذين المتقابلين ، ويقلر حسن اختياره يكون توفيقه في عمله . « فمن اهتدى فلنفسه ،

(١) المصدر السابق ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) فريد الدين المطار ، تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٣) إبراهيم مدكور ، الكتاب التذكري لابن عربي ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٨٠ .

(٤) الطاسلي ، الكشكول ، ج ٢ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

ومن ضلّ فإنيما يضلّ عليها « (الإسراء / ١٥) . إلا أن هذا الاختيار نفسه يعتمد على توفيق الله وهدايته ، « وما توفيق إلا بالله » (هود / ٨٨) . فيضج الصوفية قدرة الله فوق كل قدرة ، وإرادته فوق كل إرادة .

وقدرة العبد هي ما يسمى الاستطاعة ، وقد عاجلها المتصوفة على نحو شبه في ظاهره بمعالجة المتكلمين . فيرى كثير منهم أنها قوة خاصة تقوم بالأعضاء السليمة ، يخلقها الله مع الفعل لا قبله ولا بعده ، وما أقرهم في هذا من الأشاعر<sup>(١)</sup> . ويذهب التسرى إلى أن الاستطاعة تتحقق قبل الفعل ، ومعها ، وبعده ، ويلتقي في ذلك مع المعتزلة<sup>(٢)</sup> . هي سابقة على الفعل ، لأن الله منحنا إياها في عالم اللزّ . لثوبن به ، « ألسنت يريكم قالوا بلى » (الأعراف / ١٧٢) ، ومصاحبة للفعل ، بها ندركه ونبيّ الظرف لوقوعه ، ولا حقة ، بها تكشف صوابنا ونشكر الله على الطاعة ، أو نتبين خطئنا ونستغفر الله من ذنبنا . فمرّد الاستطاعة في صورها الثلاث إلى الله ، والكمال الإنساني عند التسرى يتلخص في استحضارنا الدائم لجلال الله وعظمته . وفي هذا الاستحضار ما يشعر الإنسان بضغفه ، وما يحميه من خطيئته ، فإن غاب هذا عن ذهنه ، فالذنب ذنبه ، والتقصير تقصيره . ولعل هذا هو الذي قصده الصوفية من الاستطاعة في قولهم : « من دخل النار ، فإنيما يدخلها بالاستطاعة التي منحه الله إياها » .

وحاول الصوفية بعد هذا كله أن يشرحوا فكرة القضاء والقدر ، ففرقا بين مشيئة الله وإرادته ، والمشية مرتبة تلي العلم ، وهما معاً سرّان ، والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة وهما معاً علنيتان . بالمشيئة يتحدد القضاء ، وبالقدرة يظهر القدر . وعلم الله محيط بكل شيء ، وأحكامه وليدة مشيئته ، وهي عرضة للمحو والإثبات ، « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب » (الوعد / ٣٩) يحو الله الأحكام من ناحية وسائل تنفيذها ، ومن ناحية ظهورها: فإن أمانكن مناسبة لها . وهذا ما عبّروا عنه بقولهم « يحو الأسباب » ويثبت الأقدار<sup>(٣)</sup> . فأنبت الصوفية فكرة القضاء والقدر ، وما كان لهم أن ينفوها ، ولكنهم فسروها تفسيراً فيه شيء من اليسر والمرونة . ذلك لأنهم مريون وقادة طريق ، ولا سبيل إلى التزبية إن سد الطريق على سالكه . ففي تفسيرهم للقضاء والقدر شيء من الاحتمال وخروج من حتمية الأزل الصارمة . يفشل العبد ، ولكن في وسعه أن يتدارك فشله ، وباب التوبة مفتوح دائماً ، ومن العبث أن نفقد الأمل بحجة قدر غنى لا نعرفه .

• • •

(١) الكلاباذي ، التعرف للمحب أهل التصوّف ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) ابن مسرور ، رسالة الاعتبار وخواص الحروف وحقائقها ، ص ١٥٧ .

## حكم وتقدير:

وعلى هذا يمكن أن يلاحظ أنه لا يستطيع متصوف صادق في تصوفه أن ينكر الفروض والواجبات ، لأنها سبيل الوصول والتقرب إلى الله . وكثيراً ما يتوسع في النوافل ، حباً في الخير وزيادة في المجاهدة والمجاهلة . ولا يستطيع متصوف أيضاً أن يستبيح للمنكرات والمحرمات ، لأنه يحس بوزرها ، ويرتجف قلبه خشية ارتكابها . وإن بلمرته شيء على خلاف ذلك ، فلهذه في سكر أو غيبة ، فهو مستغرق عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده . وتلك مرتبة لا يسمو إليها إلا الواصلون ، وعندها لا يبقى محل لمسئولية أو تكليف . وتدع جانباً أديعاء الصوفية الذين يتظاهرون بجذب أو سكر كاذب ، ويأتون ما يأتون من منكرات . وإذا كان بعض المتصوفة لم يقف عند ظاهر التكاليف ، وأبى إلا أن ينفذ إلى باطنها ، فذلك إيمان في العبودية وتعمق في الروحية . ولكنه إن لأم الخاصة ، فإنه لا يلام العامة بحال ، وهذا ما دفع الفقهاء لأن يحملوا عليه ويستنكروه . والتقابل بين الحقيقة والشرعية قوله صوفية مشهورة ، إن أريد بها إلغاء التكاليف وعدم مبدأ المسئولية ، فتلك شطحة من شطحات غلاة الصوفية التي لا يقرها عقل ولا دين .

ولا يخفى المتصوفة من المسئولية بجانبها النظرى عنايتهم بجانبها العمل ، فلا يقفون طويلاً عند تحليل بواعثها النفسية وقوانينها العقلية . وإنما ينشدون من المريد طاعة عمياء يخشى فيها الله قبل أن يخشى الناس ، ويحيا حياة فاضلة تتم المجتمع بأسره . ويسلمون بحرية الفرد واستطاعته ، ويرددون بعض ما قال به المتكلمون وإن صاغوه صياغة جديدة ، ومنهم من انتهى في صراحة إلى بعض المدارس الكلامية . ولم يصطلحاتهم التي ينبغي أن تفهم على وجهها ، وجملهم المهمة ، وعباراتهم. التي تحتمل عدة معان ، ويجدل بنا أن نتحرز في فهمها وتوضيحها . وهدفهم استحضار الله في كل شيء ، استحضاره في القصد والنية ، في العمل والتنفيذ ، في مشاهدته والتمتع بجلاله . من ينشد الفناء في غيره ، لا يبالي بنفسه أن تكون أو ألا تكون . والعبودية الحقبة تجعل عشاقها ظللاً أوشبه ظلّ لموجودهم .

فلم يغفل متصوفة الإسلام مشكلة حرية الإرادة ، ولكنها ليست ذات شأن كبير في نظرهم - عاجلونها على طريقتهم ، وما أشبهها بطريقة متصوفى المسيحية أو البوذية . فلم يبقوا عندها طويلاً ، ولم يفلسفوها فلسفة المدارس الإسلامية الأخرى من متكلمين وفلاسفة . والواقع أن الشخصية الإنسانية كلها في نظر الصوفى ليست إلا مجرد شبح وظلّ ، وجودها فيض ، وحياتها عون من الله ومدد ، وسعادتها في أن تتمحى وتضى في البارئ جلّ شأنه . ومن التوسع أن يعزى إليها حرية أو إرادة ، فحريتها حرية العبد المخلص المطيع ، وإرادتها خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية .



## الفصل الخامس

### الفلاسفة

كان لا بدّ لفلاسفة الإسلام أن يعرضوا لمشكلة حرية الإرادة ، لأنها كانت تشغل أذهان العامة والخاصة على السواء . فشغل العامة بقدرة العبد وقدره الرب ، وتساءلوا كيف يبرقون بين القضاء والقدرة من جانب ، والثواب والعقاب من جانب آخر . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى نشأة هذه الأفكار في صدر الإسلام ، وبيننا كيف اختلطت بالسياسة ، وكان خلفاء بني أمية في أغلبهم أقرب إلى القول بالقدر لأنه يعزز مركزهم ، ويمنح خلافتهم قداسة علوية (١) . وكم من حلقات عقدت ، وحوار دار حول هذه القضايا ، برغم معارضة السلفيين لها ونفورها منها . وهيات هذه الحلقات لقيام مدارس تنصير للجبر ، وأخرى تؤيد الاختيار ، والثالثة تحاول أن تقف بينهما موقفاً وسطاً . وأنفقت هذه المدارس ما أنفقت من وقت وجهد في معالجة هذه المسائل الدقيقة ، وتوسعت في شرحها وتوضيحها ، وقرّعت القول فيها .

في هذا الجوّ عاش فلاسفة الإسلام وتأثروا به ، فضلاً عن أن دراستهم في علم النفس والأخلاق ، والسياسة والميتافيزيقا قادتهم إلى البحث في حقيقة الإرادة والاختيار ، ووجهتهم نحو تحليل فكرة حرية الفرد ومدى ملاءمتها لنظام المجتمع وحياته ، ونحو توضيح فعل العبد وقدرته بحيث لا يتعارضان مع نظام الكون والعناية الإلهية . حلّلوا ذلك في عمق ودقّة ، ووقفوا فيه موقفاً يكاد يكون متّحداً ، لا يختلف فيه لا حقهم عن سابقهم كثيراً . وقرروا أن للعباد أفعالاً هي من صنعهم ووليدة إرادتهم ، ولكنها لا تخرج على النظم العامة والسّنن الكونية ، فهي خاضعة لما نسميه اليبم حتمية الطبيعة . لم يكونوا جبريين خالصين . ولا قدرين مسرفين ، بل كانوا وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء ، ولكنهم دّون نزاع إلى الاختيار أقرب . ويعدّون بهذا من الموقفين ، وإن كان توفيقهم أدقّ وأعمق من توفيق كثير من الأشاعرة . وسنعرض موقفهم بادئين بفلاسفة المشرق الثلاثة الكبار ، ومكتفين بآبى رشد الذى يعدّ بحق أكبر ممثل لفلاسفة المغرب . وفي هذا العرض ما يبين كيف نبئت فكرة حرية الإرادة عندهم ، وكيف نمّت وغذيت .

١ - الكندي : عاش في جو الأخذ والرّد ، وشهد مجالس الخلفاء التي كانت تعقد لمناقشة بعض القضايا الدينية والفلسفية . ويكنى أن نشير إلى أنه كان يعيش في جو ممتلئ خلق القرآن ، وكان يتحرك باختصار في مجال التيار المعتزلي الكبير . اتصل ببعض الخلفاء ، وبخاصة المعتصم ،

وهو ثانياً خلفاء بني العباس الذين انتصروا للاعتزال ، وشاموا أن يجعلوه العقيدة الرسمية للدولة ، وهم : المأمون ، والمعتصم ، والواثق . ولا ندري بدقة لم غضب عليه المتوكل ، وهو الخليفة التالى الذى أراد أن يخفف من غلواء المعتزلة ، وسال إلى أهل السنة . ويقال إنه وصل به الغضب عليه إلى حد أن ضربه ، فهل كان ذلك بسبب نزعته العقلية وميله إلى المعتزلة ؟ ومهما يكن من أمر ، فالذى لا شك فيه أن الكندى عالج مشاكل شغل بها المعتزلة ، فقال بحدوث العالم ، وحاول البرهنة على خلقه ، وقال بالصلاح والأصلح وإن سماها نظام الكون . وترضى لفكرة العدل ، وذهب إلى أن أفعال الله كلها عدل لا جور فيه . ورد مع المعتزلة على الثنوية من مزدكية ومانوية . وله مؤلفات تتصل بموضوعنا ، وإن لم نقف عليها بعد ، ويكنى أن نشير إلى واحد منها بعنوان « رسالة فى الاستطاعة وزمان كونها » ، ويحمل فيها يبدو طابعاً معتزلياً ، وهو نص فى مشكلة حرية الإرادة<sup>(١)</sup>

وضع الكندى هنا - شأنه شأنه فى مشاكل أخرى - اللبنة الأولى فى توضيح مشكلة حرية الإرادة توضيحاً فلسفياً . فلاحظ أن الفعل الحقيقى ما كان وليد قصد وإرادة<sup>(٢)</sup> ، وأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح<sup>(٣)</sup> ، وهومن المؤمنين بالسببية ، إلى حد أنه قال بالتولد الذى قال به المعتزلة<sup>(٤)</sup> ، والعلة عنده ضربان : قريبة فهى مباشرة ، وبعيدة فهى غير مباشرة . ويؤكد فكرة العناية الإلهية التى يخضع الكون بمقتضاها لسنن ثابتة ، وتقف مصادره التى وصلت إلينا عند هذا ، فلا تترضى لفكرة القضاء والقدر ، ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله ، وهذا ما سيضطلع به خلفاؤه من بعده .

٢ - الفارابى : عنى أكثر من الكندى بالأخلاق والسياسة وعلم النفس ، وواجه فى صراحة مشكلة القضاء والقدر . شغل بسلوك الفرد ، كما شغل بتدبير شئون المجتمع ، ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الاجتماع . صوب إلى السعادة ، وهى فى نظره الغاية القصوى التى يمتناها الإنسان ، وإنما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين . وفى وسع كل إنسان أن يفعل الخير ، وأن يحصل على السعادة إذا أراد ذلك<sup>(٥)</sup> . فالإرادة عنده دعامة الأخلاق ، وهى أيضاً دعامة السياسة التى يسميها كذلك العلم الملئى . وهو علم « يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، والملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى تصدر عنها هذه الأفعال والسنن<sup>(٦)</sup> » .

(١) ابن التميم ، المهرست ، ص ٣٦٢ .

(٢) الكندى ، رسائل القاهرة ١٩٥٠ ، ١٠ ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق ص ٢١٩ .

(٥) الفارابى ، التنبيه على السعادة ، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ ، ص ٩ .

(٦) الفارابى ، إحصاء العلوم ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٠٢ .

فالأخلاق والسياسة في رأى الفارابى متصلان ومرتبطان ، لأن المدنية الفاضلة أشبه ما يكون بالبلد التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها<sup>(١)</sup>؛

ومن الناحية السيكولوجية يتعمق الفارابى في شرح العمل الإرادى ، فيفرق بين الإرادة والاختيار ، ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الإنسان<sup>(٢)</sup>. وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى التزوع ، وبذلك يمكن أن تمزى إلى الحيوان . ولكنه في مقام آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادى ، فيربطه بالقصد والنية ربطاً وثيقاً . . . ويلاحظ أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وتسمى العزم أيضاً ، وهو ما عقد عليه القلب من أمر أنك فاعله ، أما القصد فيقارن في نظره الفعل<sup>(٣)</sup>، والنية والعزم والقصد كلها ظواهر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر .

وقيمة الإرادة في حريتها ، سبق للفارابى أن قرر أن في وسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد ، فهو حر فيما يريد ويفعل . ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه ، وكل ميسر لما خلق له ، وعناية الله محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل كائن بقضائه وقدره<sup>(٤)</sup>. ولعل هذا هو الذى دفع ديور إلى أن يلاحظ أن الفارابى يعد من القائلين بالجبر<sup>(٥)</sup>. وكفى أن يكون في هذا توسع في تفسير مدلول العناية الإلهية عند فيلسوفنا ، فهو في رأيه تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض . فللعبد مجاله ، وللكرن نظامه ، ولا يتحقق مجال العبد إلا إن توفر له قدر من الحرية ، وما أشبه هذا بالتناسق الأزلى L'Harmonie Prétable التي قال بها ليبتز بعد الفارابى بنحو سبعة قرون . وسيوضح ابن سينا وابن رشد فيما يلى هذا التناسق ، وتلك الصلة بين حرية العبد وعناية الرب ، توضيحاً أتم وأكمل .

٣ - ابن سينا : يؤذن صنيعه بأن مشكلة القضاء والقدر كانت مثارة لعهد في عنف ، وأغلب الظن أن مجالس الإسماعيلية ودعاة الفاطمية لم يفهم أن يعرضوا لها مؤيدين أو معارضين . ولا أدل على هذا من أن الشيخ الرئيس عاجلها غير مرة ، ووضع فيها عدة رسائل<sup>(٦)</sup> . وربما كان

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٥ ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٣) الفارابى ، كتاب الله ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٩٧ .

(٤) الفارابى ، النعمة للرؤية في بعض الرسائل الفارابية ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ٦٤ .

(٥) ديور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الحادى أبو ريله ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١٥٠ .

(٦) وصل إلينا منها ثلاث « اثنتان مطبوعتان ، وما : (١) وفي سر القدر » ، مجموع حيدرآباد ١٣٥٤ هـ ،

(٢) في القضاء والقدر » ، مجموع القاهرة ١٩١٧ . ولا تزال الثالثة مخطوطة ، بعنوان : « القضاء والقدر »

(تقريباً) مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٤٩ . ويمكن أن يضاف إليها « الرسالة العرشية » ، وهي

أشبه ما يكون بكتب التوحيد ، وقد عقد فيها فصل بعنوان : « القول في قضائه وقدره » (مجموع حيدرآباد) .

لما أصابه من قلق واضطراب في حياته ، وما بلى به من سجن وتشريد ، شأن في معالجته لهذا الموضوع ، ويذهب أصحاب السير إلى أنه ألّف واحدة من هذه الرسائل في طريقه إلى أصفهان ، على أثر هربه وخروجه من قلعة فردجان التي سجن بها عنوة طوال أربعة أشهر<sup>(١)</sup> . وقد كان فوق هذا على بينة من موقف المتكلمين من هذه المشكلة ، ولم يرقه ، وحاول أن يحلها على نحو آخر يرضيه ويتلاهم مع فلسفته<sup>(٢)</sup> .

ويسلك في معالجته لها مسلك الحوار تارة ، وسلك البحث والتحليل تارة أخرى . ورسالته « في القضاء والقدر » قطعة أدبية منمقة ، فيها لفظ غريب ، وخيال بعيد ، يحكى فيها قصته مع منكر القدر شغوف بالخصومة والجدل . وقد تصدى له ، وحاول أن يرد عليه بما يدفع حجته ويزيل شبهته . ولكن محاولته أقرب إلى الصنعة والتكلف منها إلى المنطق والبرهان<sup>(٣)</sup> ! أما رسالته في « سر القدر » فهي على قصرها أقرب إلى البحث الهادئ والتعليل الدقيق<sup>(٤)</sup> .

يدرك ابن سينا تشعب مشكلة حرية الإرادة ، ويلاحظ أن سر القدر مبنى على مقدمات : منها نظام العالم ، ومنها حديث الثواب والعقاب ، ومنها إثبات المعاد للفوس<sup>(٥)</sup> . ولكنه يواجه لبّ هذه المشكلة بمواجهة مباشرة وصريحة ، فهو يسلم بأن للعبد إرادة وفلا ، ويرى أن هذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب عامة . حقاً أنه قد يصرفها صارف ، إلا أنها متى صممت مضت وأنجرت . وفوق إرادة العبد إرادة الرب التي صر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال ، فكيف نوفق بين هاتين الإرادتين ؟ وسيل هذا التوفيق ما سلكه الفارابي من قبل ، وهورّد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام ، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته في حدود السنن الكونية . وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات ، يتحرك بقدرته ، ويتصرف بإرادته ، دين خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء . فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات ، وقدره إيجاب الأسباب للمسيبات ، وإذا وجد السبب وجد المسبب . وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات ، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن تكون<sup>(٦)</sup> . فالإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام العام ، يقع سبباً فيحدث وينتج ، ويتصرف في حرية وطلاقة . ويحییء مسبباً ، فيخضع لمؤثرات أقوى منه<sup>(٧)</sup> .

(١) التفتلى ، تاريخ الحكماء ، لينج ١٩٠٣ ، ص ٤٣١ .

(٢) ابن سينا ، في سر القدر ، مجموع حيدر آباد .

(٣) ابن سينا في القضاء والقدر ، مجموع القاهرة ، ص ٤٣ - ٦٨ .

(٤) ابن سينا ، سر القدر ، مجموع حيدر آباد ، ص ٢ - ٤ .

(٥) للمصدر السابق ، ص ٢ .

(٦) ابن سينا ، الرسالة العرشية ، ص ١١٦ .

(٧) ابن سينا ، في القضاء والقدر ، ص ٥٩ .

يطيب لابن سينا أن يردّ عبارة وردت من قبل على لسان الفارابي ، ويقول : « اعملوا فكل من سبب لا خلق له »<sup>(١)</sup>

٤ - ابن رشد : فقيه قبل أن يكون فيلسوفاً قاضى قضاء قرطبة بعد أبيه وجده ، والفقه القضاء يقرّون أنه لا تكليف بدون حرية وإرادة ، وفقهاء الإسلام بحثوا في قدرة المكلف استطاعته . وكان ابن رشد - فيما يروى أصحاب التراجم - حافظاً للفقه ، مقدماً فيه على جميع هل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، نافذاً في علم الفرائض والأصول<sup>(٢)</sup> . يدرس فوق هذا علم الكلام ، وعنى خاصة بمذهب الأشاعرة الذى كان سائداً في المغرب والأندلس لعصره . وللأشاعرة آراؤهم التى لم يعفها من نقده وملاحظته ، ولم يرقه بوجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار ، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ، ولا يدعم فكرة المسئولية . وقد استوقفت هذه المشكلة طويلاً ، وعدّها من أعوص المسائل الشرعية . وما ذاك إلا لأن أدلّتها العقلية والعقلية يبدو عليها شيء من التعارض ، ففي القرآن آيات تؤيد الجبر ، وأخرى تؤيد الاختيار ، وربما كان في الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض . ولا تختلف السنة عن هذا كثيراً ، ففيها أحاديث مؤيدة ، وأخرى معارضة . ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة ، أن تحتاج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والأحاديث<sup>(٣)</sup> . ولا يخلو هذا الموضوع أيضاً من تعارض عقلاً ، فإننا إذا قلنا إن الإنسان خالق أفعاله ، استلزم ذلك أن يكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله وإرادته ، وهذا ما يرفضه المسلمون عامة . وإن قلنا إنه مجبر على فعل ما يفعله ، أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق ، وهذا معيب أيضاً<sup>(٤)</sup>

ويحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحلٍّ وسط ، ولكن لا على طريقة الكسب الأشعري الذى هو أقرب في رأيه إلى الجبر منه إلى الاختيار. فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره ، وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده . فأفعاله وليدة إرادته وقدرته ، وفي هذا ما يبرز بحق حسابه ومسئوليته . إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ، وعقيدتان بنظام الكون وسننه . وكثيراً ما تتعارض هذه الأسباب بعض ما نريد ، وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه . وهذا للنظام من تدبير الله وصنعه وحده ، وهو ما يسمى القضاء والقدر . ولا علم لنا به ، وإنما يعلمه الله جل شأنه ، « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » ( الأنعام / ٥٩ ) . فللمره قتل وكسب ، وهما ثابتان في قضاء الله وقدره . وبذا نستطيع أن نزيل جميع الشكوك التى أشرنا إليها من قبل ، وأن نخرج من ذلك التعارض

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨ .

(٢) ابن الأبار ، كتاب التكملة ، مطبوع ١٨٨٦ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٣) ابن رشد ، منهج الأدلة في عقائد الله ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

الذى بدا بين الأدلة الثقلية ، وبين الأدلة الخفيفة<sup>(١)</sup>.

قد يقال : كيف توفقون بين هذا وبين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله . والأمر هين ، لأن أفعال العباد نفسها مردها إلى الله ، فإنها إنما تصدر عن استعدادات وقوى خلقها الله ، وتتوقف على أسباب وظروف قدرها الله ويزيرت شئون الكون على مقتضاها ، « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر » (النحل / ١٢) ، « والشمس والقمر بحسبان » (الرحمن / ٥) . وفوق هذا ، الكائنات الحادثة كلها ضريان : جواهر ، وهى للوجودات على الحقيقة ، وكلها من صنع الله ، وأعراض تتبعها وترتبط بها ، وهى وليدة ظروف وأسباب متعددة ، وهذه الأسباب إنما تؤثر بحكمة الله وعنايته ، فالكون كله فى جواهره وأعراضه راجع إلى الله . ولا يمنعنا هذا أن نعوأ أفعالا إلى الإنسان أو إلى بعض الكائنات الأخرى التى نرى آثارها ماثلة أمام أعيننا ، والقول بإنكار الأسباب جملة غريب عن طباع الناس<sup>(٢)</sup>.

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدّر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها ، وأدرك صعابها ، ووقف على ما أثير حولها ، وقلبها على وجوهها . وحاول أن يقدم لها حلولاً ترفع التعارض والتناقض ، وتوفق بين العقل والنقل . وكان حريصاً على أن يستعين بالقرآن لإدغام هذه الحلول وتوضيحها ، والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائماً ، يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه ، وهو على هذا أقدر من المشائين الإسلاميين الآخرين . ولكنه فى النهاية لم يبعد عنهم ، بل أخذ بما أدخلوا به من الاستمساك بمبدأ السببية ، والقول بالعناية الإلهية التى تلازم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر .

• • •

### حكم وتقدير :

لم يعرض أرسطو لاسماء المدرسيون : حرية الإرادة *liberum arbitrium* ، والحقيقة أن هذه المشكلة ذات طابع لاهوتى ، وما كان له ، وهويكاد يعزل إله تماماً عن العالم ، أن يشغل بها . حقاً إنه فى دراساته الأخلاقية عرض للفعل الإرادى ، وبناء على الاختيار الذى يفرق بين الخير والشر ، ولا يخلو هذا الاختيار فى رأيه من فكر وروية<sup>(٣)</sup> . وأيد أيضاً مبدأ السببية الذى تعتمد عليه فكرة المستولية ، وفصل القول فيه ، وقسم العلل إلى أنواع مختلفة . وفيما قدمنا من

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٨ - ٢٣٧ .

(٣) Aristote, Eth. Nic, IV b 1112..

راء المشائين العرب ما يلتقى مع هذا ، وقد وقفوا على دراسات أرسطو الأخلاقية والطبيعية .  
 ركم يذكرونا حديثهم عن العناية الإلهية بموقف الروافيين من القدر الذى عدوه فكر الله ، وقرروا  
 أنه يعرى الكون ويمسح على نظام العالم ، ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال<sup>(١)</sup>  
 فلأراء فلاسفة الإسلام فى حرية الإرادة أشباه فى التاريخ القديم ، ولكن المشكلة فى الواقع  
 مشكلتهم أولاً ، عاشوا فى جوها ، وتأثروا بما أثارته المدارس الكلامية المعاصرة حولها ، وحاولوا  
 ما سمعهم أن يوفقوا فيها بين العقل والنقل .

وفى وسعنا أن نجد لأرائهم أشبهاً أخرى فى التاريخ المتوسط والحديث ، ونكتفى بمثلين  
 اثنين : هما القديس توما الأكوينى وديكارت . فتوما يرى مع كبار مفكرى القرون الوسطى أن  
 حرية الإرادة تستمد على اختيار يميز بين الخير والشر ، وهذا الاختيار استمداد فطرى ونعمة من  
 الله . فالاختيار عنده ، كما هو عند فلاسفة الإسلام أساس حرية الإرادة<sup>(٢)</sup> ويناقش القديس  
 توما فى كتابه « الخلاصة فى الرد على الأمم » المتكلمين الذين ينكرون مبدأ السببية ، ويرد عليهم  
 رداً طويلاً<sup>(٣)</sup> . ولم يكن غريباً أن يعنى المدرسيون بمشكلة حرية الإرادة وبمبدأ السببية الذى  
 يدعمها ، لأنها أساس التكليف والمسئولية . ولقد سبق لأسين بلاسيوس أن ذهب إلى أن القديس  
 توما الأكوينى وقف عن طريق ريمون مارثان الإيسابى على كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة »  
 لابن رشد ، ويعالج هذا الكتاب كما قلنا مشكلة حرية الإرادة معالجة دقيقة<sup>(٤)</sup> . وسواء أصبح  
 هذا الزعم أم لا ، فإن توما يلتقى مع فلاسفة الإسلام فى مشكلة حرية الإرادة ، ولا نزاع فى أنه  
 وقف على « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وهو همزة وصل يقينية بين الفكر الإسلامى والفكر  
 اللاتينى .

أما ديكارت فقد اعتد بالإرادة اعتداداً كبيراً ، وعد الحكم كله فعلاً إرادياً ، ورأى أن  
 خبرنا الأسمى ليس شيئاً آخر سوى استقامة إرادتنا<sup>(٥)</sup> ، وأشاد بما منح الإنسان من حرية يجعله  
 يتصرف فى طلاقة واستقلال<sup>(٦)</sup> . فاعتد بالحرية اعتداده بالإرادة ، وقال : « من البين أن لنا  
 إرادة حرة تستطيع حين نشاء أن تعطى إقرارها وتصديقها أولاً تعطيه<sup>(٧)</sup> . وحاول ، كما صنع  
 المدرسيون وفلاسفة الإسلام من قبل ، أن يوفق بين إرادة الرب وإرادة العبد عن طريق التدبير  
 والعناية الإلهية . وكان له فى هذا حوار ومراسلات مع الأُميرة اليزابث ، وبين لها أن تدبر الله

Cicero, *De Natura Deorum* II, 22.

(١)

Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, p. 105-118.

(٢)

St Thomas, *Somma contra Gentiles*, T. III, p. 68.

(٣)

Asin Palacios, *Al avarismo teológico de Santo Thomas al aquino*, saragossa, 1904, p. 317-321.

(٤)

Descartes, *Principes* I, 34

(٥)

(٦) الدكتور عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٢٥

Descartes, *principes*, I, 29.

(٧)

الأولى سابق على تدبيرنا ، ويقضى هذا التدبير بأن تتحرك إرادتنا على سبيلها من غير قهر في حدود معينة ، هي حرة بفطرتها ، ومقيدة بحكمة الله وتدييره ، لأنه هو الذى يحركها ويهدها في كل خطوة بخطواتها<sup>(١)</sup>. توفيق بين حرية العبد وقضاء الرب ، ولكن الأميرة لم تقتنع به وعده توفيقاً عسيراً . واضطر ديكارت أن يبعث إليها برسالة أخرى مسلماً بدقة المشكلة ، وملاحظاً أن حريتنا بالنسبة لنا مستقلة ، وبالنسبة لله خاضعة ومقيدة . فنحن نشعر باستقلال يكفى لأن يجعل أفعالنا مستحقة للمدح أو النعم ، ولكنه استقلال مشوب بالخضوع ، لأن كل شيء راجع إلى الله<sup>(٢)</sup>.

وسواء أكانت هذه الحلول مقنعة أم لا ، فإنها تلتقي مع شيء مما قال به فلاسفة الإسلام . ودون أن تدخل في تسلسل تاريخي قد يطول مداه ، نعتقد أن في هذا العرض السريع السابق نموذجاً آخر يؤيد مذهبنا إليه من قبل ، وهو أن الفلسفة الإسلامية حلقة في تاريخ الفكر الإنساني ، وهي دون نزاع حلقة متممة وفيها أصالة ، وفي وسعها أن توضح الحلقات الأخرى وتبين على فهمها ، ومن الخطأ أن تفصل عنها . ومن حسن الحظ أننا أصبحنا نقف اليوم على جل أصولها ومصادرها الأولى ، وفي وسعنا أن نوفقها حقها من الدرس والبحث .

Laporte, La liberté selon Descartes, dans *Revue de Metaphysique et de Morale* 1937, p. 159.

Descartes, *Oeuvres*, ed. A.T., t. IV, p. 332 - 333.

(١)

(٢)



## الباب الثالث

### الفلسفة الإسلامية

### والنهضة الأوروبية<sup>(١)</sup>

الفكرة أو الكلمة ملك لصاحبها ما لم يقلها ، فإن قالها أضحت ملكاً للناس . ومن الأفكار والكلمات ما يذهب مع الريح ، ومنها ما يبقى على الدهر . والأفكار والكلمات الخالدة ملك للإنسانية جمعاء ، تسمو على الزمان والمكان ، فيتوارثها الخلف عن السلف ، ويتبادلها الأفراد والجماعات . ومن هنا كان تماقب الثقافات وأخذ بعضها عن بعض - ولم يبق اليوم شك في أن الثقافة اليونانية أدخلت عن الثقافات الشرقية ، وبخاصة المصرية والهندية . ونحن ندرك أن الثقافة العربية تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية ، وقد أثرت بدورها تأثيراً واضحاً في الثقافة اللاتينية ، وامتد أثرها إلى النهضة الأوروبية . والثقافات المعاصرة متعاونة ومتضافرة ، ينذى بعضها بعضاً دون انقطاع ، ولا يكاد يظهر في لغة حية بحث قيم إلا سارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه .

فالثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية ، وما أشبهها بنهر جار نصب فيه فروع مختلفة ، وهو في مجراه يغدو آفاقاً جديدة ، ويبتث طاقات شابة . وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد الماضي والأخذ عنها ، بصرف النظر عن أصولها ومصادرها ، وقد يما قالوا : « العلم لا وطن له » . وفي الربع الأول من هذا القرن قامت في جامعة أكسفورد حركة موفقة ترمي إلى تسجيل تراث الثقافات القديمة ، فبدأت بثقافة اليونان والرومان ، وضمت إليها تراث القرون الوسطى المسيحية ، وتراث اليهودية والإسلام ، ثم تابعت السير ، وأخرجت تراث الهند ، ومصر ، وفارس<sup>(٢)</sup> . وفي هذه المحاولة جدّة وطراقة وجمع وتنسيق ، وبحث وتحقيق . اضطلع بها نفر من المتخصصين ، وهالج كل واحد منهم ما اتصل بواديه . وفيها برجه خاص ربط للثقافات بعضها ببعض ، وكشف عما تمّ من تبادل بين الحضارات المختلفة . وحلها حلولها جامعات أخرى ، فوكلت جامعة هارفارد إلى جورج سارتون تأريخ العلم منذ نشأته إلى اليوم<sup>(٣)</sup> .

(١) سبق أن نشر هذا الباب في دراسة قام بها مركز تبادل القيم الثقافية بمصر بالتعاون مع اليونسكو ، تحت عنوان أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٢) ظهر أول هذه السلسلة عام ١٩٢١ تحت عنوان *The Legacy of Greece*

وتلتها الحلقات الأخرى في ١٩٢٣ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٣١ ، ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ .

(٣) أخرج سارتون عام ١٩٢٧ *Introduction to the History of Science* وعاد إلى الموضوع في =

واضطلع ثورندايك في جامعة كلومبيا بتاريخ السحر والعلوم التجريبية<sup>(١)</sup>. وفي حلقة تراث الإسلام التي ظهرت في أكسفورد عام ١٩٣١ جهد ملحوظ ودرس عميق ، بقلم نخبة من كبار المتخصصين . عالجوا جوانب الثقافة الإسلامية ، وعرضوها في وضوح ودقة ، وبينوا نماذجها وآثارها ، وأشاروا في اختصار إلى ما كان لها من صدى في الفكر اللاتيني والعالم الغربي . ولكن البحث يسير ، وقد أتى على تراث الإسلام في الخمسين سنة الأخيرة أضواء جديدة ، وكشف عن نصوص ومصادر لم تكن معروفة من قبل<sup>(٢)</sup>.

ولقد انقضى ذلك الزمن الذي كان ينظر فيه إلى الفلسفة المدرسية ، مسيحية كانت أو إسلامية ، نظرة لا تخلو من تصف وزرابة ، فقبل إنها مجرد محاكاة للفلسفة اليونانية ، وأخذ عن أفلاطون أو عن أرسطو ، ومن ذا الذي قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة ، وهل يضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقيا مع بعض الفلسفات القديمة أو للتوسط ؟ وديكارط أبو الفلسفة الحديثة متأثر فعلاً بمن سبقوه من قدامى ومدرسين ، ورمت الفلسفة المدرسية أيضاً بعدم الأصالة وقلة الابتكار ، وشأن أن ليس فيها إضافات ينوّه بها ، ولا جوانب خاصة تعزى إليها .

ومنتشاً هذا في الغالب أن الفلسفة المدرسية لم تدرس الدرس الكافي حتى نهاية القرن الماضي ، ولم يكشف عن شئ جوازيها . بقيت مخطوطاتها محبوسة في المكتبات العامة والخاصة ، ولم ير كثير من مصادرها النور . وقد بذلت في القرن العشرين جهود متضافرة ومتلاحقة للكشف عنها ، ونشر أصولها ، والتعريف برجالها ، وشرح مذاهبها ونظرياتها . وربما كان حظ الفلسفة المسيحية من الدرس أعظم من حظ الفلسفة الإسلامية ، ولكنهما يتعاونان اليوم ويتصافران . وباستبان بوضوح أنهما مهتماً معاً للنهضة الأوروبية .

• • •

ويعتينا هنا أن نبين ما كان للفلسفة الإسلامية من أثر في هذه النهضة ، ولا نزاع في أنها لم تصل إلى ذلك إلا عن طريق اتصالها بالفلسفة المسيحية وتأخيها معها . ولا بد لنا أن نبين وسائل

---

تفصيل مرة أخرى عام ١٩٥٢ وضع خطة لإنتاج بحث شامل في تاريخ العلم ، لم يظهر منه إلا الجزء الأول في حياته تحت عنوان : *A History of Science* ، وظهر الجزء الثاني بعد موته عام ١٩٥٩ ولم تستكمل السلسلة مع الأسف .

(١) Throendike, *A. History of Magic and experimental Sciences*, New York 1943.

(٢) لا أدل على هذا من الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية *L'Encyc. de l'Islam* ، التي تابعت سير الدراسات الإسلامية ، وكشفت عن جوانب جديدة . فيها مادة أغزر ، ومعلومات أتم وأولى .

هذا الاتصال ، ونشير إلى عوامل هذا التأخر . ولا يتسع المقام للبسط والتفصيل ، ونقتنع بأن  
نقف عند بعض القضايا الكبرى . ونحصر بحثنا في نقط ثلاث :

( أ ) خصائص الفلسفة الإسلامية .

( ب ) انتقالها إلى الغرب .

( ج ) أثرها فيه .

## الفصل الأول

### خصائص الفلسفة الإسلامية

عاجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى ، وهي مشكلة الإله ، والعالم ، والإنسان ، وفصلت القول فيها ، متأثرة أولاً ببيتها والظروف المحيطة بها ، ومستعينة ثانياً بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة ، شرقية كانت أو غربية . وانتهت إلى طائفة من الآراء التي إن اختلفت في بعض التفاصيل والجزئيات باختلاف رجالها ، فإنها تلتقي في مذهب شامل ونظريات مشتركة . ويمتاز بوجه عام بالمميزات الآتية :

#### ١ - فلسفة دينية وروحية :

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين ، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً . هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام ، وتربى رجالها على تعاليمه ، وأشربوا بروحه ، وعاشوا في جوفه . وهي إنما جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة . ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يولد إلا في القرن الثالث للهجرة على أيدي الكندي فيلسوف العرب ( ٨٦٥ ) ، بل سبقه في مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة ، أمثال النظام ( ٨٤٥ ) وأبي الهذيل العلاف ( ٨٤٩ ) ، والدراسات الكلامية في صميمها باب من أبواب الفلسفة ، والكندي نفسه يمكن أن يعدّ بين جماعة المعتزلة . وكثيراً ما حاول فلاسفة الإسلام بوجه عام - شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين - أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنة .

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها ، تبدأ بالواحد ، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق إليه . وكأنما كانت تبارى المدارس الكلامية المعاصرة من معتزلة وأشاعرة ، فتدرك نقصها ، وتعلن في تصوير الباري جل شأنه تصويراً أساسه التجريد والتثنية ، والوحدة المطلقة ، والكمال التام<sup>(١)</sup> . وعن الواحد صدر كل شيء ، فهو المبدع والخالق ، أبداع من لا شيء ، وخلق العالم في الأزول ، ونظمه وسيره<sup>(٢)</sup> . فالعالم معلول له في وجوده وبقائه ، أبداعه بمحض

Madkour, La Place d'Al-Farabi dans L'école philosophique musulmane, Paris 1934, (١)  
p. 58-66.

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، لندن ١٨٩٢ ، ص ١٤٧ - ١٥٧ .

فضله ، ورعاه بعنايته ، وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة . وعلى هذا الطبيعة والكمولوجيا مرتبطتان في الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بالميتافيزيقا . ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك كثيراً ، فالنفوس البشرية ، مهما اختلفت فلاسفة الإسلام في حقيقتها وخلودها ، يسمون جميعاً بأن فيها شيئاً نورانياً وإلهياً .

فهى لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوى وفيض علوى ، وبعبارة أخرى إلا بمعونة العقل الفعال إن شئنا أن نستعمل لغة الفارابى ( ٩٥٠ ) وابن سينا ( ١٠٣٧ ) . وكما لها في أن تسمو عن طريق النظر والتأمل إلى مرتبة الاتصال بالعالم العلوى ، ويسلم فلاسفة الإسلام جميعاً ، بين مشاركة ومغاورة ، هذا الاتصال ، حتى ابن رشد ( ١١٩٨ ) الذى يبدو عليه أنه يربط النفس بالجسم برباط أوثق ، على نحو ما صنع أرسطو<sup>(١)</sup> . وللفضائل قيم ذاتية ، والحلال بين ، والحرام بين ، وفى وسع العقل البشرى أن يكشف عن ذلك ، ولكن الرضى يدعم العقل ويؤيده<sup>(٢)</sup> . وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ ، والأديان تحاطب القلوب عادة قبل أن تحاطب العقول . ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك . وسيلة الهبة والسعادة . فى الكائنات الحية نفوس تغلبها وتحركها ، وتُمدّ بعضها بالعلم والمعرفة ، فهناك نفوس نباتية ، وأخرى حيوانية ، وثالثة إنسانية ، ولكل تلك من الأفلاك السماوية نفس خاصة به ، مملوءة شوقاً وروغبة فى الكمال ، فتتحرك وتحرك فلكها . ورئيس المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثلى بشر سمى نفسه وتخلصت من شوائب البدن ، وأضحى نبياً أو فيلسوفاً يوسى الناس بالحكمة ، ويدير شئونهم بالعدل والقسط<sup>(٣)</sup> . فعالم السماء وعالم الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة ، ونزعهم الروحية أوضح من أن نطيل الحديث فيها .

\*\*\*

بهذا الطابع الدينى والروحى استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية ، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة . وما كان لرجال الدين فى القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخلق والإبداع ، وتبرهن على خلود الروح ، وتؤمن بالجزاء والمثولية ، والبهت والسعادة الأخروية . ولقد وصل الأمر بروجر بيكون ( ١٢٩٤ ) أنه كان معجباً « بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية » ، على نحو ما شرحها ابن سينا فى كتاب الشفاء<sup>(٤)</sup> ، إلى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب « خليفة الله فى أرضه »<sup>(٥)</sup> .

(١) إبراهيم مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وطريقه ، ص ٣٧ - ٥٩ .

(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ص ٢٣٣ - ٢٣٨ .

(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ - ٦١ .

(٤) ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢ - ٤٥١ - ٤٥٥ .

(٥) إبراهيم مذكور ، مقدمة الإلهيات ، ص ٢ ( ٢٨ ) .

## ٢ - فلسفة عقلية :

وبرغم هذا الطابع الديني الروحي تمتد الفلسفة الإسلامية ، بالعقل اعتداداً كبيراً ، وتعمل عليه التحويل كله في تفسير مشكلة الألوهية ، والكون ، والإنسان . فواجب الوجود عقل محض ، يعقل ذاته بذاته ، فهو عاقل ومعقول في آن واحد<sup>(١)</sup> . وعنه صدر العقل الأول ، فهو أول شيء خلقه الله ، وفي سلسلة متلاحقة صدرت العقول الأخرى التي تدبر شؤون السماء ، فيها عدا العقل العاشر ، أو العقل الفعال ، الذي يرعى شؤون الأرض<sup>(٢)</sup> . وليس بغريب أن تكون شؤون السماء أنظم وأحكم ، لأن العقول المفارقة والنفوس الفلكية هي التي تشرف عليها . ولعلم السموات قداسة عرفها اليونان من قديم ، وأبدتها الأديان السماوية . وعن العقل العاشر صدر عالم الكون والفساد ، فمنه استمدت العناصر الأولية ، التي نشأ عنها المعدن ، والنبات ، والحيوان ، ثم الإنسان الذي هو أشرف الكائنات .

والعقل البشري قوة من قوى النفس ، ويسمى النفس الناطقة . وهو ضربان : عقل يسوس البدن ، وينظم السلوك ، ونظري يختص بالإدراك والمعرفة . فهو الذي يتقبل المدركات الحسية ، ويستخلص منها المعاني الكلية يعون من العقل الفعال ، الذي هو من نفوسنا بمثابة الشمس من أبصارنا . وفي وسع العقل البشري أن يسو إلى مرتبة يستطيع أن يتصل فيها مباشرة بالعقول المفارقة ، فتتكشف له المعقولات دفعة ، ويخلص إلى عالم القدس واللذة العليا ، وهذه هي السعادة التي ليست وزادها سعادة<sup>(٣)</sup>.

بالعقل نعلل ونبرهن ، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة . وليست المعارف كلها منزلة ، بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه من التجربة . وفي منطق أرسطو ما يرسم طرائق الحد والبرهان ، وقيمة البرهان فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرها العقل ويسلم بها جميع الناس . وكما أعجب فلاسفة الإسلام بهذا المنطق ، وعزوا بشرحه وتلخيصه ، وصحوا صاحبه « المعلم الأول » لأنه بحق « المنطق الأول<sup>(٤)</sup> » . فأقادوا من منطق كثير في درسه وبخبرهم وطبقوه في جلهم ومناقشاتهم ، واستعانوا به في إثبات كثير من القضايا الدينية على نحو ما صنع المعتزلة والأشاعرة . وقد عرف عن الأشعرى ( ٩٣٥ ) ، زعم أهل السنة ، أنه كثيراً ما لجأ إلى القياس الأرسطي في برهته الدينية<sup>(٥)</sup>.

(١) فتاوى ، آراء أهل للجنة الفاضلة ، ص ١٠ .

(٢) ابن سينا ، الإلهيات ، ص ٤٠٠ - ٤٠٨ .

(٣) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٩٠ - ١٩٨ .

(٤) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٥٢ .

(٥) Madkour, L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe, Paris 1934, p. 1-6.

والواقع أن فلاسفة الإسلام بزعمهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقهم إلى تعظيم العقل والتزك عند حكمه ، وقد سموا « مفكرى الإسلام الأحرار » . حكموا العقل في أمور كثيرة ، فاتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها ، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع ، وقالوا بالصلاح والأصلح ، فلا يغلو فعل من أفعاله تعالى من الخير والصلاح<sup>(١)</sup> . وقرروا حرية الإرادة وقدره العبد على خلق أفعاله ، كى يكون للثواب والعقاب معنى . وتأولوا النصوص الدينية التى لا تتشبه مع العقل ، ولا يقرها المنطق . وأتوا بحجج عقلية بارعة في دفاعهم عن الدين وردهم على خصومهم ، ولم في ذلك مجالس ومناظرات كانت مضرب المثل<sup>(٢)</sup> . وبالجملة يعد المعتزلة في مقدمة العقلين في الإسلام ، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة . ويقترب منهم في هذا أيضاً جماعة الإسماعيلية وبعض المتصوفين الفلاسفة ، أمثال السهروردى المقتول ( ١١٩١ ) ، وابن عربى ( ١٢٤٠ ) ، وابن سبعين ( ١٢٧٠ ) . واستطاع هؤلاء جميعاً أن يبرزوا التيار العقلى في الإسلام ، وأن يدعموه ويؤيدوه ، ويجلدوا في الكتاب والسنة ما يتمشى معه ويفلده<sup>(٣)</sup> .

\*\*\*

وقد انتقل هذا التيار إلى الفلسفة المسيحية وكان فلاسفة الإسلام بوجه خاص حملة رايته . وأثاروا في القرن الثالث عشر حركة فكرية قوية ، فأيدهم بعض المدرسين ، وعارضهم آخرون . وتمت الدراسات العقلية نمواً كبيراً ، وكانت الدراسات التقليدية في القرون السابقة أقوى وأغلب . ويوم أن يتقابل العقل والنقل تقابلاً واضحاً في بيئة دينية ، تُثار الخصومة بينهما ، وتمس الحاجة إلى تغليب أحدهما على الآخر أو التوفيق بينهما . ويمتاز القرن الثالث عشر بكثرة ما صدر فيه من قرارات كنسية تحرم كتباً فلسفية أو دراسات عقلية بعينها ، وإن لم تمنع عشاق هذه الدراسات من التعلق بها . ولا نزاع في أن ازدياد سلطان العقل يعلو على نفوذ الكنيسة ، ويفسح السبيل لبحث حقوقها وواجباتها . وأمر آخر يمكن ملاحظته ، وهو أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تثر من قبل في الفلسفة المسيحية مثلما أثرت في القرن الثالث عشر على أثر اتصال اللاتينيين بالفلسفة العربية .

( ١ ) الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، أكسفورد ١٩٣٤ ، ص ٣٩٧ - ٤٠٠ .

( ٢ ) المرتضى ، المنة والأمل ، حيدر آباد ١٩٠٢ ، ص ٢٧ - ٣٠ .

( ٣ ) ابن رشد ، فصل المقال ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٢ - ٣ .

## ٣- فلسفة توفيقية :

توفى بين الفلاسفة بعضهم وبعض ، وقد عرف العرب شيئاً من الفلسفات الشرقية القديمة ، كما عرفوا شيئاً عن السابقين لسقراط ، والسفسطائيين ، والسقراطيين ، وأنصاف السقراطيين ، والرواقين ، والأبيقوريين ، وجماعة الشكاك ، ورجال مدرسة الإسكندرية <sup>(١)</sup> . ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو ، فترجموا للأول أهم محاوراته ، وهى : الجمهورية ، والنواميس ، وطيمائوس ، والسفسطائى ، والسياسى ، وفيدون ، واحتجاج سقراط <sup>(٢)</sup> . وترجموا للثانى مصنفات الكهولة كلها تقريباً ، من منطقية ، وطبيعية ، وميتافيزيقية ، وأخلاقية ، وكانت الخطابة والشعر ، وهما كتابان فنيان ، يعدان عندهم بين الكتب المنطقية <sup>(٣)</sup> . ولم يفهم إلا كتبه السياسية ، وقد أحلوا محلها جمهورية أفلاطون ، وبعض كتبه الأخلاقية . وأضافوا إلى هذا مؤلفات منحولة ليست من عمل أرسطو ، مثل السماء والعالم ، وكتاب الربوبية <sup>(٤)</sup> . ولم يقتنعوا بترجمة الكتب الأوسطية وحدها ، بل حرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا معها شروحها ، وكان لهذه الشروح شأن كبير فى نظرهم <sup>(٥)</sup> . وعرفوا من الشراح تافروسطس ( ٢٨٧ ق.م ) خليفة أرسطو الأول ، والإسكندر الأفروديسى ( ٢١١ ) الذى كان يسميه ابن سينا « فاضل المتأخرين » <sup>(٦)</sup> . وعرفوا من شراح مدرسة الإسكندرية عدداً غير قليل ، أمثال : أمونيوس سكاس ( أوائل القرن الثالث ) ، ورفرودريوس ( ٣٠٤ ) ، وتامسليوس ( ٣٩٥ ) ، وداود الأرنؤى ( القرن الخامس ) ، ويحيى النحوى ( ٦٤٣ ) . وربما كان هؤلاء أعظم أثراً من المشائين الأول ، لأنهم كانوا إلى العرب أقرب ، وفى نظريتهم الدينية ما يلام بين فلسفتهم والفكر الإسلامى ، وهم على كل حال مصدر هام من مصادر الأفلاطونية والأفلوطينية فى العالم العربى <sup>(٧)</sup> .

فعرف العرب إذن أفلاطون وأرسطو معرفة مباشرة ، عن طريق مؤلفاتهما ، إلى جانب ما نقله عنهما المؤرخون ، أمثال فلوطرخس ( ١٢٥ ) وجالينوس ( ٢٠٠ ) ، وما نقله عنهما حنين بن إسحق ( ٨٧٧ ) فى كتابه نوافر الفلاسفة والحكماء <sup>(٨)</sup> . وقد أثرا تأثيراً كبيراً فى كثير من المدارس

(١) Madkour, *L'Organon d'Aristote*, p. 35-36.

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، نيرج ١٨٨١ ، ص ٢٨٦ ؛ القفطى ، تاريخ الحكماء ، ليزج ١٩٠٣ ص ١٧ . وما بعدها ، ابن أبى أصيبعة ، عين الأنباء ، كتبخريج ١٨٨٤ ، ص ١٠٩ ، وما بعدها .  
(٣) المصدر السابق .

(٤) ١ ١

(٥) ١ ١

(٦) Madkour, *La place d'Al-Farabi*, p. 133-134.

(٧) Madkour, *L'Organon* p. 37-39.

(٨) ابن أبى أصيبعة ، عين الأنباء ، ج ١ ، ص ٢٠٠ .



الإسلامية ، وحيثما يوجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة . وللفارابي في هذا موقف واضح ، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة ، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم ، ما دامت الحقيقة هدفهم جميعاً . ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعما الفلسفة ، وضما أصيلا ، وفصلا القول فيها ، وبلغا بها الغاية ، ولا سبيل لأن يتصور خلاف بينهما .

ولا يمكن أن نتصور نجاح محاولة أسامها خاطئ ، فالأفلاطونية شيء والأرسطية شيء آخر . ولكن لهذه المحاولة شأن كبيراً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فهي نقطة بدء سار عليها الفلاسفة اللاحقون . ونلاحظ أن ابن سينا لم يعن بالفرقة بين أفلاطون وأرسطو ، وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح . ونلمح لدى ابن باجة ( ١١٣٨ ) وابن طفيل ( ١١٨٥ ) ، اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية . وإذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة إلى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فإنه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدأت فلسفته في جملتها استمرارا للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا . وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية ، وتوفيق بينهما وتنسيقهما وتضييف إليهما أموراً أخرى ، وبذا أصبحت هي نفسها مذهباً جديداً ذا شخصية مستقلة .

إذا كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعد أساساً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فإن أساسها الثاني هو التوفيق بينها وبين الدين . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنها فلسفة ذات طابع ديني واضح<sup>(١)</sup> ، حاولت في جد التوفيق بين النقل والعقل . ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق ، من الكندي إلى ابن رشد ، وبلدوا فيه جهوداً ملحوظة ، وأدلو بأرأه لا تخلو من جدّة وطرافة . وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة ، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى .

والتوفيق تقريب بين جانبين ، وجمع بين طرفين ، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين ، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتماشى مع وجهة النظر الفلسفية . لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين .

\*\*\*

ولا شك في أن التوفيق الذي حاوله الفلاسفة المسلمون يعد وشيجة من وشائج القرى بين الفلسفة العربية والفلسفة اللاتينية . ففي أخذ العرب عن أفلاطون ما قربهم من الأرسطيين ورجال المدرسة الفرنسيسكانية يوجه خاص ، وقد رأى هؤلاء في بعض النظريات الإسلامية ما يتلاقى مع آراء ألقوها من قبل ، فاستماغوها واطمأنوا إليها . وفي تعلق فلاسفة الإسلام بأرسطوما وجه إليه أنظار المسيحيين ، وحملهم على ترجمة كتبه ، ودفع كثيرين من رجال القرن الثالث عشر إلى درسه والتعليق

عليه ، وخاصة القديس توما الأكويني ( ١٢٧٤ ) ، الذي يعتبر في هذه الناحية بين اللاتينيين بمثابة ابن رشد بين العرب .

وإذا كان للمسيحيين في القرون الوسطى قد حرصوا الحرص كله على التفرقة بين الفلسفة والدين ، فإن فلسفتهم في أساسها دينية ، ولم يترددوا في أن يستعينوا بالعقل والمنطق على إثبات كثير من القضايا اللاهوتية . ويرى ألبير الكبير ( ١٢٨٠ ) أن التمازج بين الفلسفة واللاهوت ممكن ونافع ، وأن العقل والنقل لا يتعارضان ، وإن كان للنقل أمور خاصة به<sup>(١)</sup> . وتلميذه القديس توما الأكويني في آن واحد شيخ الفلاسفة وشيخ اللاهوتيين في القرن الثالث عشر ، وقد سار على نهج أستاذه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، فهو يرى أن كثيراً من الحقائق العقلية يزداد وضوحاً بالأدلة العقلية ، وليس بلانزماً أبداً أن يكون كل ما فوق الطبيعة مخالفاً للعقل<sup>(٢)</sup> .

#### ٤ - فلسفة وثيقة الصلة بالعلم :

وأخيراً الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم بتقليده ويفيدها ، وتأخذ عنه وتأخذ عنها ، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة ، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية . والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقا . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء ، أكبر موسوعة فلسفية عربية ، فإنه يشتمل على أربعة أقسام : ينصب أولها على المنطق والثاني على الطبيعيات ، والثالث على الرياضيات ، والرابع على الإلهيات . وفي قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس ، والحيوان ، والنبات ، والجولوجيا . وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى .

وفلاسفة الإسلام علماء ، ومن بينهم علماء ميرزوني . فالكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفاً ، عني بالدراسات الرياضية والطبيعية . وكان يرى - كما رأى أفلاطون من قبل - أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً قبل أن يدرس الرياضة<sup>(٣)</sup> . واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة والطب ، بل في الميتافيزيقا حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية<sup>(٤)</sup> . وعوّل على التجربة ، واستخدمها في بعض دراساته الكيائية وكان في مقدمة الإسلاميين الذين أبطلوا دعوى صنع الذهب والفضة من غير معدنيهما<sup>(٥)</sup> . وعد في عصر النهضة واحداً من اثني عشر قطباً من أقطاب الفكر

Wulf, *Philosophie Médiévale*, Paris 1930, T. II, p. 144.

*Ibid*, T. II, p. 177-178.

(٣) القنطلي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٦ ؛ ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء ، ج ١ ص ٢٠٦ - ٢١١ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) القنطلي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٦ ؛ ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٦ - ٢١١ .

في العالم . وللقارائي بحوث في المتنبية وعلم الحيل ( الميكانيكي ) ، وهو دون نزاع أكبر موسيقي الإسلام . عرض الموسيقى في عدة كتب . وخاصة في كتاب الموسيقي الكبير ، وأدخل على الموسيقى اليونانية إضافات جديدة<sup>(١)</sup> . وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة ، تعلم الطب في سن مبكرة ، وزاوله عملاً ولا يتجاوز العشرين ، وأحرز فيه شهرة فائقة . ونوع فيه درساً وبحثاً ، وكتابة القوانين من أهم المؤلفات الطبية العربية ، وقد بنى يتدريس في جامعات أوروبا إلى القرن السادس عشر ، وفي بعض المعاهد الإسلامية إلى أوائل هذا القرن<sup>(٢)</sup> . ولم يخرج الأمر في الأندلس عن ذلك كثيراً ، فقد كان فلاحته الثلاثة الكبار : ابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد أطباء وإن تفاوتت رتبهم . وكتاب الكليات في الطب لابن رشد ، الذي ترجم إلى اللاتينية في منتصف القرن الثالث عشر مثال جيد لعرض القضايا الكلية والمبادئ العامة<sup>(٣)</sup> .

والواقع أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام ، ولا يمكن أن يفهم أحدهما بدون الآخر ، ويوم أن ضعف البحث الفلسفي ضعف مع الدراسات العلمية . وإذا كنا قد أشرنا إلى الفلاسفة العلماء ، فإننا نستطيع أن نضيف إليهم العلماء الفلاسفة . ويمكن أن نذكر أن من بينهم محمد بن زكريا الرازي ( ٣٢٠ - ٩٣٢ ) ، وهو دون نزاع أكبر طبيب في الإسلام ، بل في القرون الوسطى على الإطلاق<sup>(٤)</sup> . ويمتاز بالأصالة ودقة الملاحظة ، واستطاع أن يكشف عن أمراض لم تكن معروفة من قبل ، وكتابه الحاشي في مقدمة كتب الطب العربية التي عول عليها اللاتين<sup>(٥)</sup> . وقد منح الكيمياء قسطاً كبيراً من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية . واتجه أيضاً نحو الفلسفة ، وحرص على أن يلقب بالفيلسوف<sup>(٦)</sup> . وهو في طبعه وفلسفته واثق من نفسه كل الثقة ، ينتقد جالينوس ، ولا يتردد في أن يهاجم أرسطو . وأبو الحسن بن الهيثم ( ١٠٣٩ ) من أعظم الرياضيين والطبيين في القرون الوسطى ، انتهى في البصريات إلى آراء ونظريات أكبرها المدرسيون ، وسبق بها علماء عصر النهضة والتاريخ الحديث<sup>(٧)</sup> . وشاء أن يطبق هندسته في مجرى النيل بمصر ، وينظم الري ، ويحول دلت الفياضانات الطاغية . وأولع كذلك بالفلسفة ، لأنها في رأيه أساس ينبغي أن تقوم عليه العلوم جميعها<sup>(٨)</sup> . وكان معجباً بأرسطو ، شأن المشائين العرب ، فدرس

(١) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ - ٢٨٠ .

(٢) محمد كامل حسين ، في الطب والأطباء ، في كتاب أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٥٩ - ٣٠٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٠١ - ١٠٣ .

(٥) محمد كامل حسين « الطب والأطباء » .

(٦) الرازي ، السيرة الفلسفية ، نشريل كراوس سنة ١٩٣٥ .

(٧) عبد الحليم منتصر ، في العلوم الطبيعية ، في : أثر العرب والإسلام ، ص ١٩٥ - ٢٥٨ .

(٨) ابن أبي أصيبعة ، حيون الأطباء ، ص ٢٠٠ ص ٩٣ .

كتبه وشرحها وعلق عليها .

ويمكن أن يلاحظ أن الحركات العلمية في الإسلام سبقت الدراسات الفلسفية ، ولا بد لنا أن نعيش قبل أن نتفلسف . ويوم أن استقر العرب في بلاد فارس ومصر ، لفتت نظرهم حركات علمية في جنديسابور وحران والإسكندرية . فحاولوا أن يقيّدوا منها ، وشغلوا أولاً بما تقتضيه ظروف الحياة . وإنا نرى خالد بن يزيد الأموي ( ٧٠٤ ) يبنى في عهد منبكر بالكيمياء والطب والنجوم ، ودعا ، في أثناء ولايته على مصر ، بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية ، أو القبطية (١) . ويوم أن انجبه المنصور ( ٧٧٥ ) نحو مدرسة جنديسابور ، التي أسسها كسرى أنوشروان ، إنما كان يبحث عن أطباء لا عن فلاسفة ، وقد اختلف إلى بني مجتشوع الذين كان لهم شأن في نشأة الدراسات الطبية العربية ، وإسهام في حركة الترجمة الكبرى (٢) . وهذه الحركة مدنية بوجه خاص لزجال الصدر العباسي الأول ، فقد جعلوا من بغداد مركزاً لحركة من أكبر حركات الترجمة في التاريخ (٣) . وللمترجمون أنفسهم رواد في ميدان البحث العلمي ، فحين ابن اسحق ( ٨٧٧ ) شيخ المترجمين في الإسلام طبيب ، وطبيب عيون بوجه خاص . وقد تخصص في ترجمة كتب أبقراط ( ٣٧٠ ق.م ) وحاليثوس ( ٢٠٠ ) ، وجمع منها أكبر عدد ممكن (٤) . وثابت بن قرة ( ٩٠١ ) رياضي ومترجم ، ويكاد يتخصص في ترجمة كتب إقليدس ( ٢٨٥ ق.م ) . وأرشميدس ( ٢١٢ ق.م ) وبطليموس ( ١٦١ ) (٥) . ولم يكن غريباً أن يبنى الكندي ، أول مشايي العرب ، بالرياضة والفلك والكيمياء ، كما بينا من قبل ، فقد عاصر هؤلاء المترجمين وعاش معهم (٦) .

وقد أسهمت بعض الجماعات السياسية في الحركات العلمية الناشئة ، وللشيعة بوجه عام والإسماعيلية بوجه خاص شأن في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام . ففي آخريات القرن الثامن الميلادي ، ظهرت في الكوفة حركة علمية ترمي إلى البحث عن خصائص المادان والنبات ، وقد تزعمها جابر بن حبان الصوفي ( ٧٧٦ ) الذي بحث إلى الشيعة بنسب ، وبعد «أبا الكيمياء العربية» . وإليه تعزى مجموعة كبيرة من الرسائل ترجمت كلها إلى اللاتينية (٧) . وقد عمرت مدرسته من بعده ، وعززت التجربة ، واستخدمت الأجهزة والآلات . وإخوان الصفاء الذين

(١) ابن التميم ، الفهرست ، ص ٢٤٢ .

(٢) التنفلي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٠٢ - ١٠٣ ، ١٣٥ - ١٣٦ .

(٣) Madkur, L'Organon p. 28-35.

(٤) .

(٥) التنفلي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٧٧ ، ابن أبي أصيبعة ، عين الأنباء - ص ٢ ص ١٨٨ .

(٦) التنفلي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٧) ص : ١٤٣ - ١٤٤ .

(٨) ابن التميم الفهرست ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٥٠٠ - ٥٠٣ .

ظهروا في النصف الأخير من القرن العاشر جماعة سرية سياسية ولم صلة بالإسماعيلية . وقد مزجوا العلم بالفلسفة ، ووسائلهم نموذج من الثقافة العامة السائدة ، وجمعتها ٥١ رسالة وتنقسم إلى أربعة أقسام : رياضيات ، وطبيعيات ، عقليات ، وإلهيات ، عدا الرسالة الحادية والخمسين التي تسمى « الجامعة » ، وهي توضح هدفهم وتجمل ماورد في الرسائل الأخرى (١) .

ولا نزاع في أن أرسطو قد غذى الثقافة الإسلامية بعلمه ، بقدر ماغناها بمنطقه وفلسفته ، وكان له ولوح كبير بعلوم الأحياء إلى حد أنه أعد في « اللوقيون » متحفاً خاصاً لبقايا الحيوانات . ترجمت كتبه الطبيعية إلى العربية ، وكانت مدداً للفلاسفة والعلماء على السواء ، ولم يقف العرب عندما وضعه بنفسه ، بل أضافوا إليه كتباً من صنع آخريين ، مثل كتاب النبات (De plantis) الذي هو يقيين من تأليف تلميذه تاوفرسطس ، وكتابه العالم (Du monde) الذي يصعد في الغالب إلى بوزيد ونيوس (٥٠) ، من أواخر رؤساء المدرسة المشائية . وفي تقسيم أرسطو المعروف للعلوم يضع الطبيعيات إلى جانب الرياضيات والإلهيات ، فيربط العلم والفلسفة برابط وثيق تأثر به فلاسفة الإسلام وعلمائهم (٢) .

• • •

وكان لهذا التأخرى صدهاء في الفلسفة المسيحية في القرن الثالث عشر ، يدرس العلم مع الفلسفة جنباً إلى جنب ويغذيان بفذاء أرسطى عربى . ومن مفكرى هذا القرن من يعد فيلسوفاً وعلماً على السواء ، فأثير الكبير يدعو إلى دراسة العلم والفلسفة معاً ، ويفصح لها المجال في دراساته اللاهوتية ، ويدفع البحث العلمى دفعة قوية ، ويعنى مثل كثير من فلاسفة الإسلام بالفلك والجغرافيا ، والحيوان والنبات ، والكيمياء والطب (٣) . وصيغ روير جروستيت (١٢٥٣) الدراسات اللاهوتية في جامعة أكسفورد بصيغة علمية قوية ، ولعله هو الذى وجهها هذه الوجهة منذ البداية ، وله آراء هامة في الفلك والطبيعة ، والبصريات والسمعيات (٤) . وعلى نهجه سار تلميذه روجر بيكون الذى كان معجباً بمفكرى العرب ، وحذا حذوهم في الأخذ بالملاحظة ودراسة الطبيعة ووضع دعائم المنهج التجريبي . وكتابه الهام (Opus Majus) محاكاة لشفاء ابن سينا الذى كان يعرفه جد المعرفة ، فقيه دراسات علمية متنوعة . رياضية وطبيعية إلى جانب دراساته الفلسفية واللاهوتية .

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٢ - ٨٨ .

(٢) Madkour, *La physique d'Aristote dans le monde arabe* Rome, 1965, p. 219-288

(Actes du congrès de la Mendola 1914).

Wulf, *Histoire*, II, p. 135.

(٣)

Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 261-265. (٤)

## افضل الثاني

### انتقالها إلى الغرب

انتقلت الثقافات قديماً وحديثاً بالاتصال والاختلاط عن طريق الرحلة والهجرة ، أو عن طريق الغزو والفتح ، وانتقلت أيضاً بالرسوم والنقوش ، والآثار والمخلفات ، والكتب والمصنفات . ولم تخرج الثقافة الإسلامية عن ذلك في شيء ، فقد عرفها الغرب عن طريقين أساسيين : الاتصال الشخصي ، والنقل والترجمة .

#### ١ - الاتصال الشخصي :

اتصل مسيحيو الشرق بالمسلمين على أثر فتوحات فارس والشام ومصر ، وقاسموهم العيش والحياة ونموا معهم بتسامح ديني كان مضرب المثل . ولشتركوا في نشاطهم الفكري والثقافي وقادوا الحركة العلمية الإسلامية الناشئة ، وكان منهم أطباء وكيميائيون ، ورياضيون وفلكيون . وأسهموا خاصة في نقل التراث اليوناني إلى العربية ، وللتبصرة واليعاقبة في ذلك شأن كبير . وبدأ البحث العلمي والفلسفي في الإسلام طليقاً لاتحدّه قيود الجنس ولا الدين ، فبأخذ العربي عن الفارسي والمسلم عن المسيحي ، وبالعكس . ودخل بعض مفكرى المسيحيين مع المسلمين في حوار وجدل لم يغفل من دقة ، فقد لمس أموراً تتصل بالعقيدة وبعض المشاكل الدينية . ويكنى أن نشير إلى مشكلة الكلمة والجبر والاختيار التي أثّرت في الشام منذ عهد مبكر ، وعرض لها يحيى الهمشي (٧٥٤) فيما خلف من دراسات . وإذا كان مسيحيو المشرق لم يتصلوا بالكنيسة الغربية ، فإنهم كانوا على صلة وثيقة بالكنيسة الشرقية ، وكانوا يتبادلون معها دروسهم وبحوثهم . والدولة البيزنطية بحكم موقعها متاخمة للعالم الإسلامي ، وقد عرفت عنه برغم الخصومة الشيء الكثير ، وعن طريقها انتقلت أمور إلى العالم الغربي وخاصة بعد الحروب الصليبية .

١ . وقد أتاحت هذه الحروب فرصة لاتصال مباشر بين مسيحيي الغرب والمسلمين ، دام نحو قرن أو يزيد (١٠٩٦ - ١٢٠٤) . ولهذا الاتصال آثار سياسية وعسكرية واجتماعية ، فكان مدعاة لإضعاف سلطة الكنيسة وخلق نواة جديدة للوحدة الأوروبية ، ونقل إلى أوروبا شيئاً من الفنون العسكرية وبعض العادات والتقاليد الشرقية ، وأصاب نظام الإقطاع في الصميم . أما آثاره الثقافية فمحدودة ، لأن المسيحيين لم ينعموا في هذه الفترة بالهدوء اللازم للبحث والدراسة ،

جملة أسامها خصومة دينية لا تفسح السبيل عادة لتبادل ثقافي وفكري . ومع هذا أتاحت لبعض كبار الغربيين أن يتصلوا بالشرق ، ويطوفوا فيه ، وعلى رأسهم أيلار الباثي (١١٢٦ م) ، الذي كان أول من أدخل كتب أبي معشر (٨٨٦ م) في أوروبا اللاتينية .

وهناك اتصال آخر أوثق وأعمق ، وهو اتصال مسيحي الغرب بالمسلمين في الأندلس وصقلية ، فقد بعثوا إليهم بعوثاً في طلب العلم ، وبخاصة الرياضة والفلك والطب . وسعى إليهم الأمراء والوجهاء بحثاً عن العلاج أو رغبة في الوقوف على الفنون ومظاهر الحضارة الإسلامية . وقد فتح المسلمون صقلية في أوائل القرن التاسع ، وحكموها نحو قرنين ونصف ، وازدهرت فيها الحضارة الإسلامية ازدهاراً كبيراً ، وعاش فيها مسيحيو الغرب مع المسلمين جنباً إلى جنب ، كما عاش مسيحيو الشرق . ويوم أن سقطت تحت حكم النورمان (١٠٩٠ م) ، ازداد هذا الاتصال وثوقاً ، وأخذ الغرب يفيد من حضارة الإسلام وثقافته . وبلغ التبادل الثقافي بين المسيحيين والمسلمين في صقلية قمته في عهد فردريك الثاني (١٢٥٠) ، الذي أطلع بالعلوم الإسلامية وعرف لها قدرها ، والرسائل الصقلية المتبادلة بينه وبين ابن سبعين خير شاهد على ذلك (١) .

أما الأندلس فقد فتحها المسلمون في أوائل القرن الثامن ، وقضوا فيها نحو سبعة قرون ، وأقاموا فيها حضارة لاقتل عن حضارة المشرق الإسلامي . واتصلوا بالمسيحيين اتصالاً وثيقاً ، أسلم منهم من أسلم ، وبقي آخرون على دينهم في تعايش سلمى أمين ، برغم الحروب والمناوشات التي وقعت بين خلفاء المسلمين وملوك قشتالة . وكانت طليطلة أول مدينة أندلسية سقطت في أيدي ألفونس السادس ملك قشتالة سنة ١٠٨٥ م ، وهي دون نزاع أكبر مركز انتقلت منه الثقافة الإسلامية إلى الغرب . أمها طلاب العلم من مختلف مدن أوروبا ، وكانوا بعد أن يتموا دراستهم يعودون إلى أوطانهم لينشروا العلم فيها . فكانت الأندلس مشعل النور في أوروبا ، أمدتها بالعلم والثقافة الإسلامية ، وقضت في ذلك نحو ثلاثة قرون .

ولم يكن اليهود أقل شأنًا من المسيحيين في الاتصال بالمسلمين ، عاشوا معهم في المشرق والمغرب ، وأحرزوا قمتهم وموا إلى بعض المناصب الكبرى . وتعلموا العربية ، ودرسوا العلوم والفنون الإسلامية وهجروا فيها ، فكان منهم أطباء وفلاسفة ، نخص بالذكر منهم ابن جبرول (١٠٥٨ م) وصومر بن ميمون (١٢٠٤ م) ، اللذين كان لهما أثر واضح في الفلسفة المسيحية . ونحن لانستطيع في الواقع أن نفصل البحث العلمي والفلسفي الذي قام به اليهود في القرون الوسطى عن الثقافة الإسلامية ، فقد تعلموا للمسلمين وأخذوا منهم ، واعتنوا بهذا الأخذ وافتخروا به ، وفلسفة ابن رشد يوجه خاص دعامة الفكر الفلسفي اليهودي حتى عصر النهضة .

\*\*\*

وكان اليهود عاملًا قويًا من عوامل نشر الثقافة الإسلامية في الغرب ، نشروها بأنفسهم

في انصاهم بمسحي الغرب ، أو يكتبهم التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية . ونشروها أيضاً بترويد الغرب بالكتب والمصادر الإسلامية ، وإسباهم في حركة الترجمة التي تمت في القرون الوسطى . فكانوا حلقة اتصال بين الإسلام والمسيحية ، وربطت العربية اللغة العربية باللغة اللاتينية ، كما ربطت السريانية من قبل اللغة اليونانية باللغة العربية .

## ٢ - الترجمة :

الكتاب خير معبر عن العلم والفلسفة ، وأصدق رسول يحمل أمانة الثقافة . ولو لم يصل إلينا ما بقي من مؤلفات اليونان لضاع تراثهم العلمي والفلسفي على جلالته قدره . ولا نزال نكشف حتى اليوم عن مصادر جديدة للثقافة الإسلامية ، فنكمل بها نقصاً ونسد حاجة . والترجمة خير وسيلة لربط الثقافات بعضها ببعض ، وقد شغل بها العرب نحو ثلاثة قرون ( ٨ - ١٠ ) ، فنقلوا عن الفارسية والهندية ، والسريانية والعبرية ، كما نقلوا عن اللاتينية واليونانية (١) . وربطوا أثينا والإسكندرية ببغداد من جانب ، كما ربطوا بها جنديسابور وحران من جانب آخر (٢) . وشغل بها اللاتين نحو قرنين ( ١٢ - ١٣ ) ، فنقلوا عن العربية والعربية ، كما نقلوا عن اليونانية ، وربطوا بغداد وقرطبة بباريس وأكسفورد . حركة شبيهة بحركة الترجمة في الإسلام ، وإن كانت أضيق مجالاً ، وأقل تنوعاً . بدأتها معاً بالعلم ، ثم انتهت إلى الفلسفة ، ولم يعنى كثيراً بالناحية الأدبية ، فلم يحرص اللاتين على الأخذ من الأدب العربي ، كما لم يحرص العرب من قبل على الأخذ من الأدب اليوناني . عولنا في البداية على مترجمين أجانب ، ثم اضطلع بالأمر فيها بعد العرب واللاتين أنفسهم ..

ولا نزاع في أن الثقافة الإسلامية هي التي دفعت اللاتين إلى الترجمة ، وقفوا على بعض ذخائرها فرغبوا في الاستزادة منها . حاولوا ترجمة القرآن في القرن العاشر (٣) ، وقام قسطنطين الأفريقي (١٠٨٧م) في القرن الحادي عشر بترجمة بعض الكتب الطبية ترجمة عرفت بنقصها ورداءتها . ولم تبدأ حركة الترجمة الحقيقية إلا في القرن الثاني عشر ، فتوسع فيها ، ونظمت وسائلها ، وركزت في بيئات خاصة ، واضطلعت بها جماعات معينة . بدئاً بالترجمة عن العربية ، وعن طريقها اتجهت الأنظار إلى بعض الأصول اليونانية . ولذلك روى تكوين جيل يلم باللغات الأجنبية ، وأنشئت معاهد لتعليم العربية والعربية واليونانية . فأسست في طليطلة مدرسة لتعليم العربية والعربية ،

Madkour, *L'Organon*, p. 26-35.

(١)

Meyerhof, *Von Alexandrin nach Bagdad*, Berlin 1930.

(٢)

D'Alverny, *la Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle*,

(٣)

spoleto 1964.



فيها تفرج ريمون مارثان اللوميناكي. (ق ١٣) الذي كان على اتصال بالقديس توما الأكويني . وبعد هذا بقليل استطاع ريمون لول (١٣١٦ م) أن يقرر مبدأ تخصيص كرسى اللغات الأجنبية في الجامعات الأوروبية (١).

وطليطلة وبرلم أكبر مركزين للترجمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر . فأما الأولى فهي دون نزاع المركز الأول ، جمع فيها كثير من المصادر العربية بفضل اليهود وصلتهم بالطرفين ، سيما وسبع المخطوطات في ذلك العهد كان تجارة رابحة . وأعان على هذا الفونس الحكيم ملك قشتالة (١٢٨٤ م) الذي كان نصيراً للعلم والفلسفة ، وكان يريد بالقشتالية أن تصبح لغة عالمية . وتوافر طليطلة بعض كبار المترجمين ، فنظمت فيها جماعات للترجمة ، وعلى رأس كل جماعة مراجعون ومحققون . فينتقل أولاً من العربية إلى العبرية ، أو منها إلى القشتالية ، ثم يترجم من العبرية أو القشتالية إلى اللغة اللاتينية (٢) . ولم يذكرنا هذا بصنيع العرب ، فقد كانوا ينقلون أولاً من اليونانية ، وسجدها قلايولن ، إلى اللغة السريانية ، وليس بعسير ترجمة هذه إلى العربية . ومع هذا فقد كان بين اللاتين من يترجم من العربية إلى اللاتينية رأساً ، كما كان بين العرب من يترجم من اليونانية إلى العربية .

وقد مر بطليطلة أغلب المشتغلين بالترجمة ، ومنهم من استقر فيها وأقام بها . ويمكن أن نذكر من بينهم إبراهيم بن داود الإسرائيلي (١١٨٠ م) ، والراهب هرمان الألماني (١٢٧٢ م) ، وعلى رأسهم جبرار الكريغولي (١١٨٧ م) ، ذلك الإيطالي الذي اجتذبت الترجمة ، فقصده طليطلة ، وعنى خاصة بالمؤلفات العلمية ، وترجم في الطب والكيمياء ، والفلك والرياضة . وإلى جانبه المطران دومنيك جند ساليونس (١١٥٠ م) الذي عنى بالناحية الفلسفية ، وإليه يرجع الفضل في إدخال عدد من فلاسفة الإسلام في العالم اللاتيني . ولم يقنع بالترجمة ، بل كتب وألف ، وكتبه أشبه ما يكون بملاحظات لبعض الكتب العربية ، وهو في هذا شبيه ببعض مترجمي العرب الذين ألفوا أن يضموا « مداخل » للدواخل المختلفة . ولنا في حاجة أن نشير إلى أن ترجمة القرن الثاني عشر هذه في طليطلة كانت تتم على مقربة من ابن رشد ، وفي الوقت الذي كان يضع فيه شروحه ومؤلفاته في إشبيلية وقرطبة .

أما برلم ، عاصمة صقلية ، فقد نشطت فيها حركة الترجمة في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثاني الذي شاء أن ينشر الحكمة اليونانية والعلوم الإسلامية . وكان على صلة بحكام الشرق وولاته ، واستطاع أن يجمع ثروة طائلة من المؤلفات العربية ، ولعله حصل على كتب ابن رشد جميعها ولا يفيض على موته ربع قرن . ودعا إليه كبار المترجمين ،

Wulf, *Histoire*, 11, p. 310.

(١)

D'Alverny, *les traductions latines d'Ibn-Sina*, Millinaire d'Avienne, le Caire, 1952.

(٢)

وفي مقدمتهم ميشيل اسكوت (١٢٣٥) ، تلك الشخصية شبه الأسطورية التي كانت مملوءة نشاطاً وحركة ، والتي عزی إليها عدد غير قليل من الترجمات . ويظهر أنه كان يعزف كيف ينظم أعمال الترجمة ، فكان يوزع العمل على عدد من التلاميذ والأعوان ، ثم يتابع نشاطهم ويراجع أعمالهم (١) . وبذا استطاعت بلرم أن تترجم أحسن مؤلفي العرب ، وعلى رأسهم ابن رشد . وقد حرص الإمبراطور على أن يوزع ترجماته على الجامعات الأوربية ، رغبة في نشر العلم ، وبدافع من منافسة البابا في الغالب .

• • •

لم تقف الترجمة عند القرن الثالث عشر ، بل حولت ترجمات في القرنين التاليين ، ولكنها كانت في الجملة أعمالاً فردية ، أو إعادة لترجمات سابقة . ولم يكن المترجمون في مستوى واحد ، وقد تفاوتت ترجماتهم تبعاً لتمكنهم من اللغة التي ينقلون عنها وإليها . وكان يحلو لروجر ليكون أن يوازن بينهم ، وأن يفضل ترجمة على أخرى . ويظهر أنه كان على صلة ببعض من كانوا يجيدون العربية ، وفي ذلك مامكنه من الحكم على أشياء لايلم بها من جهل اللغة (٢) . وتترع الترجمة اللاتينية بوجه عام مترع الحرفية ، وتلتزم ترتيب الجملة العربية ، مما أدى إلى دخول بعض الألفاظ العربية في اللغة العلمية والفلسفية ، ومع هذا استطاع المترجمون أن يضعوا طائفة من المصطلحات الملائمة . ولم يتردد اللاتين في أن يميلوا ترجمة مظهر نقصه ، وقد يترجم النص الواحد في أكثر من جهة . ويرغم هذا لم تسلم ترجمتهم من أخطاء، فيعزى إلى باحث ما ليس من عمله ، ويؤدي المعنى أداء فاسداً . وصحما يكن من أمر فإن الترجمات اللاتينية احتفظت لنا بنصوص لم تقف بعد على أصولها العربية ، وفيها ما يمين على تحقيق نصوص ساء نسخها ، لاسيما وهي ترجع في الغالب إلى أصول أقدم عهداً ، وربما كانت بخط المؤلف نفسه .

### ٣- ما ترجم من الكتب الفلسفية :

أشرنا من قبل إلى أن اللاتين عونا أولاً بالعلوم كما صنع العرب من قبل ، والتاريخ بعيد نفسه . فترجموا كتباً في الرياضة والفلك والطب والكيمياء ، والنبات والحيوان ، بل السحر والتنجيم . وعرفوا كبار علماء الإسلام ، أمثال جابر بن حيان والرازي في الكيمياء ، والفواريزي (٨٤٤م) وابن الهيثم في الرياضة والبصريات ، والبتاني (٩٢٩م) والبتروجي (١٠٨٥م) في الفلك ، وابن

(١) Vaux.(R.De) *La premiere entree d'Averroes chez les Latins*, Rev. Sc. Philos théol.

22, 1933, 193-242

Bouyges, Roger *Bacon a-t-il lu des livres Arabes ?* Arcis, Paris 1930, t.v

p. 311 - 315.

(٢)

و (١٠٦٢ م) وعلى بن رضوان (١٠٦٧ م) في الطب ، عدا الفلاسفة الأَطْلُبُ (١).

ويعيننا أن نقف قليلاً عند الفلسفة والفلاسفة ، لتبين مدى صلة كل واحد منهم بالعالم حتى ، ونشير إلى ما ترجم من كتبه الفلسفية . ولا يقوتنا أن نلاحظ أن معلوماتنا هنا تقف عند شفا ، وليس ييسر أن نقال حتى الآن الكلمة الأخيرة فيما ترجم من كتب فلسفية إلى اللاتينية ، دمتنا لم نحصر المخطوطات اللاتينية كلها . والأمـر شبيه بما يلحظ في اللغة العربية فإننا لانزال نكشف عن مؤلفات لفلاسفة الإسلام كنا فاقدي الأمل في الوقوف عليها .

وقد عرف اللاتين الكندي ، وإن لم يردد اسمه كثيراً ، ويظهر أن علمه غلب على فلسفته ندهم . ولم يترجم من كتبه الفلسفية إلا أربع رسائل صغيرة هي :

١ - في العقل .

٢ - في ماهية النعم والبرؤيا .

٣ - في الجواهر الخمسة .

٤ - في البرهان المنطقي (٢)

وقد وصلتنا الرسائل الثلاث الأولى في نصوصها العربية (٣) ، أما الرسالة الرابعة فلم نقف ليا بعد ، وإن وردت في ثبت كتب الكندي (٤) . ولرسالتين الأولىين شأن في الفلسفة المدرسية ، خاصة الرسالة الأولى التي تدور حول مشكلة المعرفة وتتصل برسائل أخرى مشابهة للإسكندر أفروديسي ، والفارابي ، وابن سينا . وفي بعض المخطوطات اللاتينية مجموع يحوى هذه الرسائل لأربع ، ويميز لقرنها وارتباط بعضها ببعض (٥) . والرؤى والأحلام من الموضوعات الطريفة الهامة في القرون الوسطى ، لأنها تتصل بالوحي والإلهام ، وقد عالجها الفارابي وابن سينا بعد الكندي ، بنيا عليها نظرية النبوة التي تعد من النظريات الإسلامية الخالصة . ولأثير الكبير بحث في النعم اليقظة يحلوه حلوه مفكرى الإسلام (٦) .

ويظهر أن صورة الفارابي لدى اللاتين كانت أوضح ، وإن لم يترجم من كتبه الفلسفية فيما

(١) محمد كامل حسين ، في الطب والأقرباذين ، عبد الحليم مستر ، في العلوم والطبيعة ، محمود الحنفى ، في الموقى ، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية .

(٢) Nagy (A.) Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub ben Ischaq Al-Kindī Beiträge 215, 1897.

(٣) أبوريدة - رسائل الكندي ، ١٠ ، ص ٢٨٣ - ٣٦٢ ، ص ٢٠ ، ص ٥ ، ص ٣٥ .

(٤) القنفلى - تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٩ .

(٥) Gilson, les sources greco-arabes de l'Augustinisme arivesimus Archives. IV, 1929, p. 5-149.

(٦) Wulf, Histoire, II, p. 131.

نعم إلا ثلاثة ، أولاً إحصاء العلوم الذي ترجم مرتين في القرن الثاني عشر على أيدي جند سالينوس وجيرار الكريغني ، وكان له أثره في محاولات تصنيف العلوم في القرون الوسطى ، وخاصة عند أحد مترجميه جند سالينوس <sup>(١)</sup> . ولم يحاول الفارابي في الإحصاء وضع نظرية في تقسيم العلوم كما صنع أرسطو في قسمته السادسة للعلوم النظرية والعملية ، وإنما شاء فقط أن يحصر العلوم المعروفة لعهده ويخبر بها <sup>(٢)</sup> . وما أشبهه في ذلك بأبيير (١٨٣٦ م) الذي جاء بعده بنحو تسعة قرون ، وحصر العلوم المعاصرة له في مائة وثمانية وعشرين علماً <sup>(٣)</sup> ، والكتاب الثاني مقالة في العقل ، وقد عرضنا له منذ قليل . ومشكلة العقل ، أو مشكلة المعرفة ، إحدى مشاكل الفلسفة المسيحية الكبرى التي أسهم فيها الفارابي وابن سينا بنصيب كبير ، والكتاب الثالث التنبيه إلى السعادة ، ولم ننتد إلى مخطوطه إلا أخيراً . ونظرية السعادة من النظريات التي عنى بها الفلاسفة المسيحيون ، كما عنى بها الفلاسفة الإسلاميون . وما يلتفت النظر أن المدرسين لم يتجهوا إلى منطق الفارابي ، مع أنه المعلم الثاني ، ومنطق العرب الأول . وكأنهم اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن اكتمل لديهم ، ولا أدل على هذا من أنهم لم يتموا ترجمة منطق الشفاء بعد أن بدؤوا فيه وعرفوه . ومع هذا يمكننا أن نقرر أن كبار مفكري القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابي ، وكثيراً ما أشار إليه ألبير الكبير وروجر بيكون . وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا ، وطفى التلميذ على الأستاذ هنا كما طفى عليه عند العرب <sup>(٤)</sup> .

وقد عنى اللاتين فعلاً بابن سينا عناية كبرى ، وتغيروا موسوعته الفلسفية ( الشفاء ) ، وأدخلوا يترجمونها ، وقضوا في ذلك زمناً . ترجموها على مرحلتين : مرحلة مبكرة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ، ورحلة لاحقة بعدها بنحو مائة سنة . فترجموا أولاً من قسم منطق الشفاء « الإدخل » ، وفصلاً من « التحاليل الثانية » ، ومن قسم الطبيعيات الكتاب الأول ، والثاني ، والسادس وهو « كتاب النفس » المعروف ، وقسم « الإلهيات » بأسره . ثم أتموا في المرحلة الثانية بقية قسم الطبيعيات <sup>(٥)</sup> . ولا ندري لماذا لم يعرضوا لقسم الرياضيات مع حرصهم على هذه الناحية ، ولعله لم يقع في أيديهم ، وقد ترجموا أيضاً لابن سينا شذرات من النجاة والإشارات وبعض الرسائل الفلسفية الصغرى <sup>(٦)</sup> . وما إن ترجمت أجزاء الشفاء حتى تلقفتها الأيدي في مختلف الواضع الأوربية ، ونسخت منها عشرات المخطوطات ، وكانت تجارة الكتب رائجة وواجباً كبيراً في

(١) Bouyges, Notes sur les philosophes Arabes connus des latins, *Mélanges de l'Université de st. Joseph*, Beyrouth, DX, p. 95.

(٢) الفارابي ، إحصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٩ .

(٣) Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*, Paris 1834.

(٤) Madkour, *la place d'Al-Farabi*, p. 79.

(٥) D'Alverny, *les traductions latines d'Ibn Sina*, art. cité.

(٦) *Ibid.*

لقرن الثالث عشر. وما ترجم من كتاب الشفاء كاف في إعطاء صورة صادقة عن فلسفة ابن سينا ، وكانت له آثار عميقة في الحركة الفكرية اللاتينية . وفي طبيعياته آراء ونظريات أسهمت في النهضة العلمية الحديثة ، فأذكر ابن سينا دعوى الكيميائيين السائدة من إمكان تحويل المعادن الدنيئة إلى معادن نفيسة ، وكان لرأيه هذا وزن عند ألبير الكبير وروجر بيكون (١) . وقال مع القدماء بكروية الأرض ، فهدد لكوبرنيق وجاليليو . وشرح تكوين الجبال والصخور شرحاً اعتمدت عليه نظرية البراكين في القرن السابع عشر (٢) . وأخذ بالملاحظة والتجربة ، إن في دراساته الطبيعية أو الطبية ، ووضع حجراً في بناء المنهج التجريبي الحديث . وغذى كتاب المدخل مشكلة الكليات التي كان لها شأن في القرن الوسطى المسيحية . وعالج كتاب النفس أموراً كانت الفلسفة المدرسية في أمس الحاجة إليها ، فعرض للنفس في حقيقتها وخلودها ، وشرح جانبي المعرفة المحسى والإشراقى (٣) . وبحث كتاب الإلهيات نشأة العالم ، وطبيعة الإله ، وصلته بمخلوقاته ، وحاول لتوليف بين العقل والنقل ، فلمس أدق الموضوعات التي شغلت كلية أصول الدين « بياريس » من (٤) .

ومقاصد الفلاسفة للغزالي من الكتب التي ترجمت في عهد مبكر على أيدي جند ساليونس ، وهو عرض واضح منسق لفلسفة ابن سينا ، شاء الغزالي أن يمهّد به لحملته على الفلاسفة كما نص على ذلك في مقدمته . ويظهر أن هذه المقدمة ، وإن كانت قد ترجمت إلى اللاتينية ، لم تقع في أيدي كثيرين ، فعزوا إلى الغزالي كل ماورد في هذا الكتاب ، وصدوه واحداً من المشائين العرب ، ولم يفت هذا الخلط روجر بيكون ، وأشار إليه صراحة (٥) . وعلى كل حال أعان كتاب المقاصد اللاتين على فهم الفلسفة الإسلامية، وعرضها أمامهم عرضاً واضحاً . أما كتاب تهافت الفلاسفة ، الذي يشتمل على أعنف حملة على الفلسفة عرفت في التاريخ ، فإنه لم يترجم إلى اللاتينية إلا في آخريات القرن الخامس عشر ، ولم يفد منه رجال القرن الثالث عشر عن طريق مباشر . وكل مايمكن أن يكونوا قد وقفوا عليه إنما هو شذرات استمدّها منه ريمون مارتان ، وسجلها في كتابه *Pugio fidei* الذي يشير إلى كتب غزالية أخرى لم تترجم . وليس بعيد أن يكون القديس توما الأكويني قد وقف على شيء من ذلك ، وأفاد منه في كتابه « الخلاصة » الرد على الأمم ، والغزالي ، في إثباته لعلم الله وقدرته وإرادته وقوله بخلق العالم من عدم ، أقرب مايمكن إلى علماء اللاهوت المسيحيين .

(١) Madkour, Ibn Sina et l'alchimie arabe, *Revue du caire*, juin 1951.

(٢) Crombie, *Avicenna's influences on the medieval scientific tradition*, cambridge 1951.

(٣) إبراهيم مدكور ، مقدمة الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص (٣٤) .

(٤) De vauz, *l'avicennisme latin*, Paris 1934, p. 21-30.

Bouygea, *Roger Bacon a-t-il lu des livres Arabes ?*

(٥)

عرف اللاتين ابن باجة ، أول فلاسفة الأندلس الكبار ، وإن لم يقفوا عنده طويلاً ، فلم يعرضوا لتعليقاته على بعض كتب أرسطو الطبيعية . وإنما استوفقتهم رسالة في الاتصال التي أشار إليها ألبير الكبير ، وهي بدورها تنصب على مشكلة المعرفة التي شغلت مفكرى القرون الوسطى عامة . ولم تصلهم رسالته « لتدبير المتوحد » برغم طراقتها ، ولم تترجم إلى العبرية إلا في القرن الرابع عشر .

ولم يكن حظ ابن طفيل بأعظم من حظ ابن باجة ، فقد عرفه اللاتين معرفة عابرة ، برغم معاصرته لحركة الترجمة في طليطلة وقربه منها . ولم يعنوا برسائله ( حتى بن يقطان ) التي تعد إحدى روائع القصص الفلسفي ، ولم تترجم إلى اللاتينية إلا في القرن السابع عشر ( ١٦٧١ ) . وكان ابن رشد ، بغزارة مادته ومواجهته لأرسطو مواجهة تامة ، قد أغنى اللاتين عن فلاسفة الأندلس الآخرين .

والحق أن ابن رشد كان أكبر فلاسفة الإسلام حظاً من الترجمة اللاتينية ، ترجمت شروحه على أرسطو في صورها المختلفة ، من صغيرة وكبيرة وتلخيصات ، ويبلغ عددها نحو ٣٨ شرحاً . ترجمت مرتين : أولاً في القرن الثالث عشر ، وعول فيها على الأصول العربية ما أمكن . ولثانية في القرن السادس عشر ، وقامت كلها على العبرية خاصة (١) . وترجمت له غير الشروح كتب أخرى ، أهمها تهافت التهافت ، الذي ترجم إلى اللاتينية في القرن الرابع عشر عن أصل عربي مرة ، وعبري مرة أخرى (٢) . وترجع هذه العناية إلى أسباب ، أهمها : (١) تعلق فردريك الثاني بالعلوم الطبيعية ، وقد وجد منها مادة غزيرة في شروح ابن رشد على طبيعيات أرسطو ، ولا شك في أن ما ترجم من هذه الشروح في القرن الثالث عشر مدين له في قدر كبير منه ، تمت ترجمته في بلاطه ، وتحقت إشراف مترجمه الأول ميشيل إسكوت ، وقد حرص على أن ينشره في الميثاق العلمية الأوروبية (٣) . (٢) تمسك اليهود بفلسفة ابن رشد وتبنيهم لها ، فجمعوا كل مصادرها ، وترجموها إلى العبرية . وكانوا واسطة بينها وبين الفلسفة المسيحية ، فقد أسهموا في الحركة الفلسفية في القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، ويمكن أن يقال إن فلسفتهم كانت رشيديّة خالصة (٤) . هذا إلى أنه كان منهم مترجمون ، أُلوا بالعربية والعبرية واللاتينية . (٣) ارتباط ابن رشد بأرسطو ، وإذا كان بعض دارسيه قد طلبوه لذاته ، فإن فريقاً منهم كان يرجو أن يفهم في ضوءه الفيلسوف اليوناني ، وكم خلطوا آراءهما وعز عليهم التفرقة بينهما ، وإعادة ترجمة ابن رشد في القرن السادس عشر لم تكن تصوب إليه في الغالب بقدر ما كانت تهدف إلى إلقاء ضوء على أرسطو .

(١) Wulfson, *The Twice Revealed Averroes*, in *Medieval Academy of America*, 1961.

(٢) Bouyges, *Tahafot al Tahafot*, Beyrouth 1930, p. 23.

(٣) De vaux, *Art. Cité*.

(٤) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1853., p. 85-87.

وما يؤسف له أننا لم نقف بعد على كثير من شروح ابن رشد في أصولها العربية ، ومصدرنا الوحيد فيها حتى الآن ترجمتها اللاتينية أو العبرية . وفي هذه الترجمات ما أمان على نشر المذهب الرشدي في الغرب ، وهياً مصادر وفيرة للدرسة وبحثه ، وهو كما دون نزاع أعرف منه في الشرق . وقد نشرت شروحه اللاتينية غير مرة كاملة أو مجزأة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وأكمل نشرها هو ذلك الذي يحمل اسم دار النشر الكبرى في القرن السادس عشر ، « الجونت » . وفي المكتبات الأوربية بقايا وفيرة من هذه الشروح ، وبخاصة « دار الكتب الأهلية » بباريس . وفي هذا ما يبين مدى الإقبال على ابن رشد ويدل على كثرة الدارسين له .

وإذا كان اللاتين قد فصلوا أولاً إلى ترجمة المشائين العرب ، فإنهم اتجهوا عن طريقهم إلى أرسطو ، ترجموه عن العربية ، ثم حرصوا على ترجمته عن اليونانية ، وفتحت أمامهم آفاق الفكر اليوناني أكثر من ذي قبل . والواقع أنهم لم يكونوا يعرفون من مؤلفات أرسطو حتى أغريبات القرن الثاني عشر إلا بعض كتبه المنطقية ، وما أشبههم في ذلك بجامعة السريان في المدارس الفلسفية الشرقية قبل حركة الترجمة الإسلامية . فاستطاع العرب أن يلفتوا أنظار اللاتين إلى الدراسات القديمة علمية كانت أو فلسفية ، وأن يحببهم فيها ، وكان لهذا أثره في النهضة الأوربية . لم يترجم اللاتين فيما نعلم شيئاً من كتب المتكلمين معتزلة كانوا أو أشاعرة ، ذلك لأن الأوكار كانوا قد اخضعت آثارهم في المشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية . وابن رشد نفسه ، وهو معاصر لها ، يشكو من نقص مصادر المعتزلة التي وصلت إلى الأندلس<sup>(١)</sup> . وأما الأشاعرة فلم يكن ملهمهم في بعض نواحيه ملأماً للفكر الفلسفي المسيحي ، ولم يتردد القديس توما الأكويني أن يحمل عليه في « الخلاصة في الرد على الأمم » ، فنقض نظرية الجوهر الفرد على نحو ما صنع ابن سينا ، ورفض إنكار الأشاعرة للسببية الذي يتعارض مع القوانين الطبيعية<sup>(٢)</sup> ، ويصرح بأنه عول في ذلك كله على كتاب دلالة الحائرين الذي ترجم إلى اللاتينية في الثلث الأول من القرن الثالث عشر . وجدير بنا حقاً ألا ننفصل مفكرى اليهود الذين ربطوا الشرق بالغرب ، فقد عاشوا في العالم الإسلامي وتأثروا به ، ثم ترجمت مؤلفاتهم إلى اللاتينية ، فكانوا همزة وصل بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية . وفي مقدمتهم ابن جيرول صاحب « نبع الحياة » ، وموسى ابن ميمون صاحب « دلالة الحائرين » . وقد اعتبر الأول عند المسيحيين مسلماً حيناً ، وسجياً حيناً آخر ، وفقدت آراؤه إلى رجال القرن الثالث عشر ، وهي مستمدة من الفكر الإسلامي . وكم من آراء وفظريات إسلامية انتقلت إلى الغرب عن طريق مفكرى اليهود ، وربما امتد أثرها إلى التاريخ الحديث .

(١) ابن رشد ، متأهج الأدلة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ .

Gilson, Pourquasi st. Thomas a critiqué st. Augustin.

Arch. d'Hist. dic. et let. 1924 t. 1.

(٢)

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نلاحظ أن اللاتين عرفوا المشائين العرب عامة ، و ترجموا قسراً من كتبهم ، وفيما ترجموه ما يعطى صورة صادقة في جملتها عن الفلسفة الإسلامية . ولكن ابن سينا وابن رشد في نظرهم هما الممثلان الحقيقيان لهذه الفلسفة ، قرعوا لهما في عناية ، ودرسوهما دراسة عميقة . أدخلوا عنهما ما أدخلوا ، ورفضوا ما رفضوا ، وكان لهما تلاميذ وأتباع ، وخصوم ومعارضون ، فأثرا في الفلسفة المسيحية تأثيرا كبيرا وأحدثا فيها تيارات فكرية واضحة ، وامتد أثرهما إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث ويعيننا أن نبين هذا الأثر ، ونحدد معالمه .



## الفضل الثالث

### أثرها

لم يبق اليوم شك في تأثير الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية ، ويصعد ذلك إلى آخريات القرن الثاني عشر ، يوم أن أخذ اللاتين يتصلون بالعرب عن طريق بعوثهم إلى صقلية والأندلس ، أو عن طريق ترجمتهم للكتب العربية . وبدا هذا الأثر واضحاً وقوياً في القرن الثالث عشر ، وامتد صداه في القرنين التاليين حتى بلغ عصر النهضة . ويعتبر القرن الثالث عشر بحق العصر الذهبي للفلسفة المدرسية ، وقد أمدّه ابن سينا وابن رشد بمدد وافر ، فأثارا مشاكل جديدة ، وغذّيا مشاكل قديمة ، وبعثا حركة فكرية نشيطة ومتنوعة . استشهد بهما وأحيل عليهما ، أو نقشت آراؤهما ورد عليهما ، والمعارضة لا تحول دون التأثير والتأثر . وقد يتنصر المدرسيون لأحدهما ، ويرفضون الآخر ، ويمكن أن نقرر في اختصار أنه لا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهماً دقيقاً إلا إن درست في ضوء الفلسفة الإسلامية .

ولم يكن هذا الأثر واضحاً في القرن الماضي وضوحه اليوم ، وإن كان رينان قد وجه النظر إليه في كتابه : ابن رشد والرشدية . ذلك لأن معالم الفلسفة الإسلامية نفسها لم تكن قد انتضحت تماماً ، ورجال القرن الثالث عشر لم يكونوا قد درسوا ذلك الدرس العميق المقارن الذي اضطلع به أمثال الأستاذ جلسون شيخ مؤرخي فلسفة القرون الوسطى المعاصرين غير منازع ، ومن في ذلك سنة هدت إلى نواح كثيرة من وجوه الشبه والتلاقى بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية . وكشف بوجه خاص عن أثر ابن سينا في الغرب ، ولم يكن مقدراً من قبل حق قدره ، فأبان أنه ربما كان أعمق من أثر ابن رشد ، وهو على كل حال إلى نفوس المسيحيين أقرب وأقرب (١) .

لأنكاد نجد أحداً من كبار رجال القرن الثالث عشر إلا وله صلة بابن سينا ، أو بابن رشد ، أو بهما معاً ، فإذا كان سيجر البريتي (١٧٨١م) يتعصب لابن رشد ، فإن روجر سيكون يفضل عليه ابن سينا (٢) . وفي فلسفة القديس توما الأكويني جوانب سينية وأخرى رشدية . ويمكن أن يلاحظ بوجه عام أن المدرسة الفرنسكانية ذات الاتجاه سيني واضح ، بدا عليها منذ نشأتها ، ونما بنموها ، فؤسسا الإسكندر الهالسي (١٢٤٥م) من أوائل المدرسين ، الذين تقبلوا آراء

Gilson, *Art. Clte.*

(١)

Madkour, *Diuns Scot entre Avicenne et Averroes*, Congrès de Diuns Scot, Oxford 1966.

(٢)

ابن سينا ونشروها ، ورئيسها دنيس اسكوت (١٣٠٨م) يقرب من ابن سينا قرباً واضحاً ، لما لآثاره من شبه بآراء القديس أوسطين . والمدرسة اللاتينية لم تخل من آثار رشديّة وإن عارضت ابن رشد ، واستصدرت قرارات كنسية بتحريم كتبه . ورئيسها القديس توما الأكويني أقرب إلى ابن رشد منه إلى ابن سينا . ولا نظنّ أحداً في القرن الثالث عشر عارض ابن رشد أشد من معارضة جيل دي ريم (١٣١٦م) ورجون لول ، ومع ذلك لم يسلموا من عدوى الفلسفة الإسلامية .

ويمكن أن يرد أثر الفلسفة الإسلامية إلى جانبين : أحدهما منهجي ، والآخر موضوعي . فمن الناحية المنهجية نجح العرب في أن وجهوا نظر اللاتين إلى أرسطو ، وحملوهم على درسه ، وقد كانوا من قبل إلى أفلاطون أقرب ، وبالأفلاطونية الحديثة الصق . درسوه وتأثروا به وإن لم يقرأوا بعض نظرياته ، وأضحت الفلسفة المسيحية مشائية هي الأخرى كالفلسفة الإسلامية ، ومن أوضح أمثلتها مذهب القديس توما الأكويني . وراقهم أرسطو العالم ، بقدر متعلقوا بأرسطو المنطقي والفيلسوف ، ورأوا فيه مايسد حاجة ويكمل نقصاً . درسوه في ضوء ابن سينا وابن رشد ، فخلطوا بينه وبينهما ، وأسندوا إليه بعض آرائهما . حاولوا أن يشرحوه ويعلقوا عليه على نحو ما فعلوا ، فيعرضون آراءه بأسلوهم وطريقهم كما صنع ابن سينا في الشفاء ، أو يشرحون نصوصه ويعلقون عليها كما صنع ابن رشد في تفسيره الكبيرة<sup>(١)</sup> . ويكاد يدور النشاط الفلسفي للجامعات الأوروبية في القرن الثالث عشر حول أرسطو وشارحيه ابن سينا وابن رشد ، ولا تخلو هذه الجامعات الناشئة من أثر عربي . فقد كانت في الأصل معاهد دينية ، كمسجد القرويين (٨٥٩م) والجامع الأزهر (٩٧٠م) ، تقوم على الهبات والعطايا ، ويؤمها الطلاب من جميع الجهات دون تفرقة بين بلد وآخر ، ويلقن العلم فيها بلا أجر ، ويعتمد على صلة الطالب بأستاذه وأخذه عنه وإجازته له . وفردريك الثاني ، وهو من أكبر الدعاة إلى نشر الجامعات الأوروبية ، كان قطعاً على بيته من أمر الجامعات الإسلامية . ومن الناحية الموضوعية أثار العرب في العالم اللاتيني مشاكل كثيرة ، رددت في المعاهد والجامعات ، وكانت موضوع كتب ومؤلفات ، وشغلت البعثات الثقافية على اختلافها ، ويظهر أن هذه المشاكل كانت من الحدة والأهمية ، بحيث لم يقنع المسيحيون بما ترجموا من كتب عربية ، وشاءوا أن يستنيزوا بآراء المعاصرين من المسلمين . وبين أيدينا نموذج قيم من التبادل الثقافي بين الشرق والغرب ، فقد بعث فردريك الثاني صاحب صقلية إلى ملوك مصر والشام والعراق والأندلس بأسئلة ، آملاً أن يجيب عنها حكماء المسلمين . وقد وصلتنا إجابة ابن سبعين ، أكبر مفكرى الأندلس في القرن الثالث عشر ، وهي المسماة بالمسائل الصقلية<sup>(٢)</sup> . وتدور حول نقط أربع :

(١) Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936, I, 365.

(٢) كُتِبَ أمرى لأول مرة سنة ١٨٥٣ عن مخطوط هذه الرسائل الوحيد الموجود في أكسفورد (*Journal Asiatique* T.V.)

ثم ترجمها مهران إلى الفرنسية وعلق عليها عام ١٨٧٩ (*Journal asiatique* T. XIV) ونشر النص العربي أخيراً سنة ١٩٤٣ .

قدم العالم ، أسس الميتافيزيقا ، المقولات ، حقيقة النفس ، ويتفرع عن النقطة الأخيرة بحث في أوجه الخلاف بين أرسطو والإسكندر الأفروديسي . وهناك مسائل أخرى أثارت كمسألة الصدور وصفات البارئ جل شأنه ، وخصوصاً العلم والإرادة ، ومشكلة العناية والخير والشر . ويتطوّل بنا الحديث لو عرضنا لهذه المسائل على اختلافها ، ويكفي أن نقف عند ثلاث منها ، وهي : مشكلة الوجود والماهية ، نظرية المعرفة ، النفس ، فثنين في اختصار وجهة نظر المسلمين فيها ، ومواقف المسيحيين منها .

### ١ - الوجود والماهية :

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة ، وإن اتصّلت ببعض آراء يونانية . وقد صادفت نجاحاً لدى اللاتين يزيد على نجاحها عند العرب ، ويرجع ذلك في الغالب إلى صلتها بفكرة الألوهية ، وللتحويل عليها في البرهنة على وجود الله ، قال بها الفارابي وعزها ابن سينا تعزيزاً كبيراً ، بحيث أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده . ولمخضها أن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء إلا بالنسبة للبارئ جل شأنه الذي لا يتفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسي مثلاً ، دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، ففما عدا الإله الوجود عرض من أعراض الذات . ذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته ، فهو الحق في ذاته ، والواجب الوجود بذاته . وإن كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءاً من ذاته . وليس ثمة إلا الله الذي هو واجب الوجود بذاته <sup>(١)</sup> . ففكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به الفارابي وابن سينا ، وهو قسمة المدركات إلى ممكن ، وواجب بغيره ، وواجب بذاته <sup>(٢)</sup> ، على وجه شبيه بما قال به ليبتز (١٧١٦) بين المحدثين . وقد يكون لهذا التقسيم أصل عند أرسطو ، ولكنه لم يعرف من قبل هذه الصورة ، اللهم إلا عند المتكلمين الذين يقسمون الأشياء إلى واجب ، ومستحيل ، وجائز .

ولا يستطيع الممكن أن يوجد وحده ، لأنه بطبيعته محتمل الوجود والعلم ، ولا بد من مرجع لوجوده على علمه . والعالم قبل أن يوجد في مقولة الممكن ، وبإبداع الله له أصبح واجباً بغيره . وما دام الواحد جل شأنه واجب الوجود بذاته ، فهو ليس في حاجة إلى إثبات وجوده ، وإدراك ذاته يكفي وحده في التسليم بوجوده . وكما يذكّرنا ذلك بالدليل الانطولوجي الذي أثبت به القديس أنسلم (١١٠٩م) وديكارت (١٦٥٠) وجود الله ، فالبرهنة على وجود الله جزء من الميتافيزيقا ، ولا محل لذكرها في الطبيعيات .

ولا يقر ابن رشد صريحاً زبيليه الفارابي وابن سينا ، ويشكر أن يكون الوجود عرضاً ، لأنه

(١) الفارابي ، الفقرة الموضحة ، ص ٥٧ ؛ ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٠ .

(٢) للمصدر السابق ، ص ١٤١ .

ليس واحداً من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو. وتعباً مع أرسطية المخلصة ، يرى أن برهان الحركة الذي أورده أرسطو في الجزء الثامن من كتاب الطبيعة خير دليل على وجود الله ، ولا يصح أن ينقل إلى مكان آخر ، ويعيب على ابن سينا هذا النقل <sup>(١)</sup> ، وبرهان الحركة في رأيه أليق بكبار النظائر والفلاسفة ، أما العامة فلا بأس من أن يستدل لم على وجود الله بما سواه ، برهان الاختراع ، أو برهان العناية <sup>(٢)</sup> . وكان لهذا الخلاف بين فيلسوفى الإسلام صداه لدى بعض المسيحيين ، وخاصة دنس إسكوت .

والترفة بين الوجود والماهية من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التي عرض لها مفكرو القرن الثالث عشر ، وتأثروا فيها بابن سينا كل التأثر . ونلاحظ أولاً أنه يمكن أن تعد هذه التفرقة أساساً لفلسفة جيمس الأوفرنى <sup>(٣)</sup> (١٢٤٩) كلها . والمدرسة الفرنسيسكانية تعتقها ، وتستعملها في البرهنة على وجود الله ، فجان الروشل <sup>(٤)</sup> (١٢٤٥) يعنى بها عناية خاصة ، ولقدس يونافنتور <sup>(٥)</sup> (١٢٧٤) يعول على دليل ابن سينا الأنطولوجى في البرهنة على وجود الله <sup>(٦)</sup> . ويناقش دنس إسكوت وجهتى نظرا ابن سينا وابن رشد في البرهنة على وجود الله وأنسب مكان لها مناقشة لا مخلو من طرافة ، وينتهى إلى الأخذ بما ارتآه ابن سينا <sup>(٧)</sup> . وبين الدونكان نكتى بأن نشير إلى ألبير الكبير الذى يأخذ بالتفرقة بين الوجود والماهية ، وهو فى الجملة شديد التأثر بابن سينا ، ويحس قارقه أحياناً كأنه يقرأ ابن سينا . ويتوسع القديس توما الإكوينى فى هذه التفرقة ، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على إثبات وجود الله ، وإن كان لا يأخذ بالدليل الأنطولوجى ، لأن فى الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعل شيئاً من المغالطة . فأضحت التفرقة بين الوجود والماهية مبدأً ميتافيزيقياً يسلم به المسيحيون ، ويرتبون عليه نتائج .

## ٢ - نظرية المعرفة :

لا شك فى أنها من أهم النظريات فى الفلسفة المدرسية بوجه عام ، درسها المسلمون وعنوا بها عناية كبيرة ، ولسوا فيها التقابل بين عالم الحس وعالم المثل ، بين الأرسطية والأفلاطونية . وحاولوا كمادتهم التوفيق بين الطرفين . ودرسها المسيحيون تحت اسم مشكلة الكليات : (Prolème des universaux) تارة ، وتحت اسم نظرية العقل : (Théorie de l'intellect) تارة أخرى ، وأفادوا كثيراً من الدراسة الإسلامية ، وأخذوا عنها . ولا سبيل لأن نتبع هنا تاريخ هذه النظرية فى الفلسفة الإسلامية ، ويعيننا أن نعرضها على نحو ماصورها ابن سينا ، وأن نتبين

(١) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٢٤ .

(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ١٥٠ - ١٥٤ .

(٣)

Wulf, Histoire, t. II, p. 110-118.

Madkour, Dans Scot, Art. Cité.

(٤)

موقف ابن رشد من هذا التصور ، ثم نشر إلى ماكان لذلك من أثر في الفكر اللاتيني .  
يرى ابن سينا أن للمعرفة طريقين : الحس والاستقراء ، وطريق القيقض والإشراق . فمن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي ، ومن فقد حساً فقد علماً . ومن هذه الصور نستخلص الكل ، فهو موجود في أفرادها بالقوة ولا يمكن تحققة في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة عليا . وليست هذه القوة شيئاً آخر سوى العقل الفعال ، فهو مدتنا بتور منه ، أو يضرب من الإشراق نستطيع به أن نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال (١) . فالمعرفة حسية تجريبية في أساسها ، كسمولوجية إشراقية في قمتها .

وللمعاني الكلية ثلاثة أنواع من الوجود : فهي موجودة أولاً في العقل الفعال مع الصور والنفوس البشرية ، قبل الكثرة والأعيان الخارجية ، وموجودة ثانياً في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً بالقوة ، لأنها هي أفرادها ، وكل كلى موجود بالقوة في أفرادها ، وموجودة أخيراً في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية ، لأنها مستمدة منها (٢) . وواضح أن هذا الوجود الثلاثي ضرب من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فالكل الألى القائم بذاته الموجود في العقل الفعال شبيه كل الشبه بمثل أفلاطون ، والكل الملحوظ في أفرادها والمستخلص في الذهن ليس شيئاً آخر سوى نظرية التجريد الأرسطية . وبذا جمع ابن سينا بين الاسمية والواقعية ، ووفق بين أرسطو وأفلاطون ، وفي توفيقه هذا مامكن لأرائه في العالم اللاتيني .

وبواسطة المعرفة ينمو العقل البشري ويتطور ، يبدأ أولاً على صورة عقل هيولاني هو مجرد قوة محضة واستعداد خالص ، فإذا ما اكتسب قدرأ من المعرفة أضحي عقلاً بالملكة ، وإذا زادت معارفه صار عقلاً بالفعل يدرك المجردات والمعقولات الثانية ، فضلاً عن إدراكه للمعقولات الأولى . وقد يقلر له أخيراً أن يصبح عقلاً مستفاداً تنكشف له المعقولات كلها بحيث تكون ماثلة حاضرة ، ويتصل مباشرة بالعقل الفعال . وهذه مرتبة لا يسمو إليها إلا نفر قليل بنعم بقوة قدسية ، وتنكشف له الحجب ، ويتصل بالعالم العلوي (٣) ، تلك هي نظرية العقل عند ابن سينا ، وهي جزء من نظرية المعرفة ، وترتبط بدورها بالكسمولوجيا . ويبدو منها أن العقل قوة منحها كل إنسان ، وهي أهل للرقى إلى درجات متلاحقة ، ولا يتم رقيها إلا بعون إلهي .

لعل من أهم ما يباعد بين ابن سينا وابن رشد هوزعة الأولى الأفلاطونية ، ورغبة الثاني الأكيدة في العودة إلى أرسطو . وقد لا يكون بين المدرسين جميعاً من غنى بالمعلم الأولى عناية ابن رشد ، ولا من فهمه على وجهه مثله ، ولا من أعجب به إعجابه ، ولا من دافع عنه دفاعه ، حتى ضد زملائه الإسلاميين . ونظرية المعرفة التي قال بها ابن سينا تجافي المذهب الأرسطي ، وتشتمل

(١) ابن سينا - النجاة ، القاهرة ١٩٢٣ ص ١٧٧ .

(٢) ابن سينا - المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦ - ٦٩ .

(٣) ابن سينا - النجاة ، ص ١٦٦ .

على عناصر أفلاطونية واضحة . لذلك لم يراهن رشد بدأ من أن يرّد عليها ، وهو ينكر أن تكون الكليات جواهر مفارقة قائمة بنفسها ، بل هي موجودة في الأفراد بالقوة وفي الذهن بالفعل <sup>(١)</sup> ونحن نستمدّها من العالم الخارجى بالحس والتخيل ، ثم نجردها فتصبح حقائق ذهنية <sup>(٢)</sup> . وإذا لنس نمة فيض ولا إشراق ، وإنما تستمد المعرفة من عالم الحس وحده .

ولكن ابن رشد من جهة أخرى يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام : هيولاني هو مجرد استعداد ، وعقل بالملكة تتحوّل من القوة إلى الفعل ، وعقل فَعَال هو فعل دائم ، وصورة محضة وخارج عن أنفسنا ، وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة <sup>(٣)</sup> ، وهو بهذا لا يختلف عن العقل الفَعَال الذى قال به ابن سينا . وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأى ابن رشد ، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصور كما تستمد الكليات من عالم الحس <sup>(٤)</sup> . فلم يسلم ابن رشد من التيارات الأفلاطونية التى عابها على ابن سينا ، برغم حرصه على التخلص منها .

ولا نزاع في أن هذه التيارات هي التى قربت نظرية المعرفة الإسلامية من الفكر اللاتينى ، عرضها لأول مرة جند ساليونوس ، مترجم كتاب النفس لابن سينا ، وتوسع فيها جيوم الأوفرنى ، ووضع دعائم ماسماه الأستاذ جيلسون «الأوسطينية السينية» . واستمسكت بها المدرسة الفرنسيسكانية كلها ، لأخذها بالفيض والإشراق اللذين قال بهما القديس أوغسطين من قبل . ولعل هذا هو الذى دفع القديس توما الأكرينى إلى نقدها والخروج على ابن سينا بعد أن كان يؤيده ، وهوينكر بوجه خاص الجانب الكسمولوجى في نظرية المعرفة السنية ، لأنه يجعل من العقل الفَعَال علة المعرفة مع أنه ليس إلا مجرد علة صورية . ويعيب على بعض الفرنسيسكان الذين ذهبوا إلى أن العقل الفَعَال هو الله ، وهذا ما لم يقل به ابن سينا ، وكأنه كابن رشد يريد هو الآخر العودة إلى أرسطو .

أما الوجود الثلاثى للكليات الذى قال به ابن سينا ، فإلتقى عنده الفرنسيسكان والدونكان على السواء ، ويفرقون كما فرق ابن سينا بين ثلاثة أنواع من الأجناس : جنس طبيعى (Genus naturale)، جنس عقلى (Genus mentale) ، وجنس منطقي (Genus logicum) . وهناك تعبيرات مشهورة في اللاتينية تفصح وحدها عن أصلها العربى ، فيقال إن الكليات موجودة ante res (قبل الكثرة) ، أو in rebus (في الكثرة) ، أو post res (بعد الكثرة) .

(١) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٤٥ ، ٥٥ .

(٢) ابن رشد ، كتاب النفس ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٧٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

وباختصار ارتبطت نظرية الوجود الثلاثي للكليات بنظريتي العقل والمعرفة الإسلاميتين ، وشاركهما فيها أحدثاها من حركة في الفلسفة المسيحية ، وخاصة في القرن الثالث عشر<sup>(١)</sup> .

### ٣ - النفس :

قد لا يكون ثمة مؤلف عربي أثر في الفكر الفلسفي اللاتيني تأثير كتاب النفس لابن سينا ، وما إن ترجم إلى اللاتينية حتى ذاع وانتشر وأثار عدة أمور حول وجود النفس ، وحقيقتها ، وخلودها ، وكان له صدى في البيئات الثقافية على اختلافها ، وفي المسائل العقلية التي أشرنا إليها من قبل ما يدل على أهمية هذه الأمور وتعلق المصارعين بها . فقد سأل فردريك الثاني ابن سبعين عن حقيقة النفس والدليل على بقائها<sup>(٢)</sup> ، وأجاب عليه الفيلسوف الصوفي إجابة تلتقي مع ما قال به صاحب كتاب النفس من قبل .

ويبدل ابن سينا جهداً كبيراً في إثبات وجود النفس ، ويقم عليه عدة أدلة فيها عمق ودقة ، وسبق لنظرية الشعور الحديثة . ونود أن نشير إلى واحد منها ، هو أشدها أخذاً وأعظمها ابتكاراً ، ونعني به « برهان الرجل المعلق في الفضاء » . وملخصه أننا لو تصورنا شخصاً مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطي وجهه فلا يرى شيئاً ، فترك في الفضاء هوى هوى ، بحيث لا لمس شيئاً ولا يحس بأى احتكاك ، فإنه لا يشك برغم هذا أنه موجود ، ولا شأن للحس ولا للجسم في إثبات وجوده ، وإنما قاده إليه أمر آخر غير جسمي وهو النفس<sup>(٣)</sup> .

وبعد أن يثبت ابن سينا وجود النفس ، يحاول أن يعرفها ويبين حقيقتها . فيردد أولاً عبارة أرسطو المشهورة من أنها « كمال أولى لجسم آلي » ، فهي إذن صورة الجسم ، والصورة تنفي بقاء مادتها . لذلك لم ير ابن سينا بداً من أن يذهب إلى أن النفس جوهر روحي ، هي جوهر لأنها تستطيع القيام بذاتها ، وروحية لأنها تدرك المعقولات ، والمعقولات لا يمكن أن تكون في جسم ولا قاعمة بجسم - وهنا يتزع ابن سينا مرة أخرى متزعاً أفلاطونياً ، وإن كان يرى أن النفس جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم . وكأنما شاء أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، برغم ما في هذا التوفيق من عسر<sup>(٤)</sup> .

ويبرهن أخيراً على خلود النفس برهنة تذكرنا ببرهنة أفلاطون في محاورة فيليون ، فهو يرى أنها جوهر بسيط ، والجواهر البسيطة لا تنفد بعد أن توجد ، لأنها لا تحمل في نفسها عوامل

(١) إبراهيم مذكور ، مقفحة للدخل ، منطق الشفاء ، ص ٦٧ .

(٢) ابن سبعين ، للسائل العقلية ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٤) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٧ - ٢١٨ .

فنائها (١) . وهي أيضاً متميزة من البدن وصابقة عليه في الوجود ، فلا يتوقف وجودها على وجوده ، ولا تتعدم بانعدامه . وهي أختيراً من عالم العقول المفارقة للنفس الكلية ، وهذه لا يطرأ عليها فناء بحال ، وكل ماشائها خالد خلودها . « وأنت إذا حصلت ما أصلت لك ، علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة . . . غير جائر عليه التغيير والتبديل » (٢) .

وكان لهذه الآراء أثرها لدى مفكرى المسيحيين على اختلافهم ، راقهم بوجه خاص برهان الرجل المعلق في الفضاء ، وكثيراً ما رددوه بنصه . واستمسكت به المدرسة الفرنسيسكانية ، لما لاحظت من شبه بينه وبين برهنة سابقة على وجود النفس قال بها القديس أوغسطين . وقد مهد دون نزاع لفكرة « الكوجيتو الديكارتية » ، فإن ديكارت يقرر أنه يستطيع أن يشك في كل شيء ، ألهم إلا في أنه يفكر (٣) . ولقول بأن النفس جوهر روحي إن أرضى أنصار الأفلاطونية من المسيحيين ، فإنه لا يقنع مشائياً مثل القديس توما الأكويني الذى يعتبر أقوى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المسيحية . وقد استراح ألبير الكبير إلى ذلك التوفيق الذى ذهب إليه ابن سينا ، من أن النفس جوهر وصورة معاً (٤) . أما البرهنة على خلود النفس فقد قبلها المسيحيون بقبول حسن ، لأنها تتفق مع التعاليم الدينية ، وتشبه ما قال به القديس أوغسطين في كتابه *De Immortalitate animae* . ويرى ألبير الكبير وتوما الأكويني أن القول بروحية النفس يستلزم خلودها ضرورة .

• • •

تلك أمثلة من تلاقى الفكر اللاتينى مع الفكر العربى وأخذه عنه ، وكان هذا التلاقى قوياً وواضحاً في القرن الثالث عشر ، إلى حد أن الجامعات الأوربية شغلت بابن سينا وابن رشد بدرجة لا تقل عن اشتغالها بأرسطو . فلرنا ونوقشا واستحدثنا تيارات فكرية كان لها شأنها . وفي منتصف القرن الماضى وضع رينان تاريخاً مفصلاً للرشدية في أوروبا (٥) ، وفي أوائل هذا القرن وضع الأب مندونية بحثاً آخر مطولاً عن « الرشدية اللاتينية » (٦) . ومن جانب آخر استطاع الأستاذ جيلسون في دراسات متصلة أن يبرز أثر ابن سينا في القرن الثالث عشر ، وأبان كيف تأخى مع الفكر المسيحى ، ونتج عن هذا التأخى ما سماه « الأوغسطينية السبنوية » (٧) .

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٦ - ٣٠٩ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ .

(٣) Furlani, *Avicenna e il cogito*, in *Islamica*, Leipzig 1927.

(٤) Gilson, *l'Esprit de la philosophie médiévale*, t 1., p. 185 - 186.

(٥) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1858.

(٦) Mandonnet, *Siger de Barbant et l'averroïsme*. Louvain 1911

(٧) Gilson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 1926, 27, 29, 33.



وذهب الأب ديشوا إلى ما هو أصرح من ذلك ، وكشف عن « مذهب سينوي لاثيني » في حدود القرنين الثاني عشر ، والثالث عشر <sup>(١)</sup> .

وقد امتد هذا التلاق إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وإن طغى في هذه الفترة ابن رشد على زميله ، يرغم ما ألحق به من خرافات وأباطيل . ولعل هذه الخرافات نفسها هي التي زادت شهرته ، وفقدت به إلى ميادين لم يكن له بها صلة ، كالشعر والتصوير . ولابن رشد أثر واضح في فن التصوير الإيطالي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وتحفظ المتاحف والكنايس الأوربية بلوحات معبرة أوحى بها الفيلسوف الإسلامي <sup>(٢)</sup> . ولم يكن أثره في ميدان الفلسفة والعلم بأقل من أثره في ميدان الفنون ، فقد شارح أرسطو الحقيقى الذى يعول عليه ، والتف حوله أنصار ، هم جماعة الرشدين الذين يمثلون اتجاهاً قوياً من اتجاهات الفكر الغربى حتى عصر النهضة .

والواقع أنه فيما عدا أوكام ( ١٣٥٠ ) لم يكن بين مفكرى الغرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا أنصار ووثيدون ، يؤيدون أعلام القرن الثالث عشر وبعض من سبقهم ، فكان هناك الأوغسطينيون ومن نحا نحوه من جماعة الفرنسيسكان ، والتومايون أتباع القديس توما الأكوينى من الدونكان ، والرشديون أتباع ابن رشد . ولا شك في أن الأخيرين كانوا من أقوى هذه الجماعات ، استطاعوا أن يردوا لابن رشد اعتباره ، وأن يقودوا حركة فكرية في بيئات مختلفة ، وخاصة في جامعات شمال إيطاليا . ولا يتردد ذاتى - يرغم تعصبه - في أن يضع ابن رشد في مكان ممتاز ، ولو في جهنم إلى جانب ابن مينا وجالينوس <sup>(٣)</sup> . وحين أراد لويس الحادى عشر سنة ١٤٧٣ أن ينظم التعليم الفلسفى ، أوصى بمذهب أرسطو وشارحه ابن رشد المعروف بصدقه وسلامته <sup>(٤)</sup> .

وتعتبر جامعة بادوا القلعة الكبرى التى عثر فيها المذهب الرشدى حتى القرن السابع عشر ، ولعل ذلك راجع إلى حماية مجلس للشيخ في البندقية لحرية الباحثين ، فلم يجد الجزويت ، ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً . وقد أطلع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بأرائه ، واستطاعوا أن يصمحو بعض ما نسب إليه من أخطاء ، ودافوا عنه في قوة . وفي مقالة المدافعين بوبونترى ( ١٥٢٥ ) الذى نصره على الإسكندر الأفروديسى . وتابعت الجامعات الإيطالية الأخرى في البندقية وبولونيا تلك الحركة الرشدية التى تزعمتها جامعة بادوا . والبادويون في أغلبهم أطباء وفلكيون ،

De vaux Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII et XIII siècles, (١)

Paris 1934 .

Renan, Averoës, 301-316. (٢)

Ibid. p. 251. (٣)

Ibid., p. 317 (٤)

وكان لدراساتهم الطبية والفلكية شأنًا في تنشيط العلوم التجريبية . وبذا استطاعت الفلسفة الإسلامية عن طريق المسيحيين أنفسهم أن تجد سبيلها إلى النهضة الأوروبية وأن تسهم فيها .

\*\*\*

### حكم وتقدير :

لم تخرج النهضة الأوروبية عن قانون التفضيات الإنسانية الأخرى ، والتقت معها في أنها بقطعة وعوى يحتاجان إلى شيء من الإعداد والتمهيد . وقد مهد لها قرنان من الزمان أو ما يزيد ، وأعدت لها عوامل مختلفة يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية ، وهي : ( ١ ) اتجاه نحو الطبيعة وعناية بالبحث والتجربة . ( ٢ ) ميل إلى التفكير الطليق وتحرر من سلطة الكنيسة . ( ٣ ) اتصال بالثقافات الأجنبية وتفهم لها ، وخاصة الثقافة اليونانية . ويبدو من بحثنا هذا أن الفلسفة الإسلامية أسهمت في ذلك إسهاماً كبيراً .

فقد دفعت إلى دراسة الكون ، ووجهت النظر إلى آيات الطبيعة ، وعينت بالبحث العلمي ، ووضعت أساس المنهج التجريبي . وسبق لنا أن بينا أن الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم ، وأنها غذت الحركة العلمية الناشئة في جامعة أكسفورد إبان القرن الثالث عشر . وأشرنا إلى موقف ألبير الكبير ودوجر ييكون من العلم والتجربة ، وهما وثيقا الصلة بفلاسفة الإسلام ، ويكادان يقرران معهم أن التجربة ترجمان الطبيعة ، وأن العالم هو ذلك الكتاب الذي نقرأ فيه الحقائق الناصعة . ولم يبق اليوم شك في أن روجر بيتر الجدل الأعلى للمنهج التجريبي الذي قال به فرنسيس بيكون ، وهو بدوره تلميذ مخلص لابن سينا ( ١ ) . وأشرنا أخيراً إلى أن جامعة بادوا - وهي آخر معقل لابن رشد والرشدية - قد قامت بدراسات فلسفية وطبية مهدت للحركة العلمية الحديثة ( ٢ ) .

وأثارت الفلسفة الإسلامية في العالم اللاتيني مشاكل شتى ، وحكمت العقل في أمور كثيرة ووضعت طائفة من القضايا الدينية موضع البحث والتحليل . فعرضت لخلق العالم وقدمه ، وحقيقة النفس وخلودها ، وحاولت أن تفسر الوحي والإنهام تفسيراً علمياً ( ٣ ) . وكانت آرائها موضع أخذ ورد ، وتأييد ومعارضة . وشامت الكنيسة أن تتدخل في هذا البحث الطليق ، فضيق من حدوده ، وفرض على أبنائها آراء معينة . ولم يفتنا أن نشير إلى ما استصدرت من قراءات في القرن الثالث عشر ، تحاول بها أن تحرم وتحلل ، وأن تحكم في البحث والدروس ( ٤ ) . وإذا كانت قد استجابت لها الغالبية العظمى ، فإن بعض الباحثين لم يتزلوا عند أمرها ، ووجدوا في بلاط فردريك الثاني ملجأً ونصيراً ، وقد بينا ما كان لهذا البلاط من شأن في تشجيع البحث

( ١ ) ص ١٦٣ .

( ٢ ) ص ١٨٣ - ١٨٤ .

( ٣ ) ص ١٥٤ - ١٥٥ .

( ٤ ) ص ١٧٥ .

وتأييد حرية الرأي <sup>(١)</sup> . وحاول بعض كبار رجال الدين ، أمثال ألبير الكبير ، وثوما الأكويني وبنس اسكوت ، أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الإسلام . وهذا التوفيق نفسه استجابة لدعوة العقل لامحالة ، وإن لم يفتح به عقليين آخرين شاهداً أن يفسحوا للعقل مجالاً أوسع . وسيجر البريتي ، وهو في آن ولحد كاهن ورشدي مخلص ، لم يكن إلا مثلاً من أمثلة التحرر من سلطة الكنيسة وإطلاق العنان للعقل وقد انتهى به الأمر أن أصدرت الكنيسة قراراً سنة ١٢٧٧ بتحريم تعاليمه ، وقلرله أن يقتل بعد ذلك بسبع سنين على أيدي ثمناسه <sup>(٢)</sup> . ولم يمنع هذا الرشد من أن يسيرا في طريقهم طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وأن يقودوا حركة أضغفت الكنيسة وكانت من عوامل الإصلاح الديني ومهدت لحرية البحث والدراسة التي امتازت بها النهضة الأوروبية .

وأخيراً فتحت الفلسفة الإسلامية أمام اللاتين آفاقاً جديدة ، ووجهت أنظارهم نحو ثقافات لم يكونوا يأبهون لها . حببتهم في الثقافة العربية ، فجدوا في طلبها والأخذ عنها . وربطتهم بالفكر اليهودي ، فأضحي جزءاً لا يتفصل عن الفكر المسيحي في القرن الوسطي . وعن طريق الثقافة اليهودية العربية نقلوا إلى الثقافة اليونانية فكشفوا عن ذخائرها ، وأقبلوا عليها أكثر من ذي قبل . وقد عرضنا لحركة الترجمة اللاتينية التي حاولت النقل عن الثقافات الأجنبية ، وبينما مدى نشاطها ومراكزها الكبرى ، والميزات التي قامت عليها <sup>(٣)</sup> . وبينما أيضاً الاتجاه نحو تعلم اللغات الأجنبية من عربية وعبرية ويونانية ، وللمعاهد التي أنشئت من أجل ذلك <sup>(٤)</sup> .

ولم تقف الترجمة عند القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وقد أشرنا إلى حركة ترجمة متأخرة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ربطت القرون الوسطى بالتاريخ الحديث ، وغدت عصر النهضة بالتراث القديم . وإذا كان اللاتين قد عنوا أولاً بالفلسفة والعلم ، فإنهم لم يلبثوا أن اتجهوا نحو الأدب اليوناني والرواني . وشاء داني وبترارك <sup>(١٣٧٤)</sup> أن يحطما قيود الأدب اللاتيني القاسية ، وأن يضعوا الحجر الأساس في بناء النهضة الأدبية الحديثة . فأسهم العرب في نهضة أوروبا الأدبية والعلمية والفلسفية ، وريطوا التاريخ القديم بالتاريخ الحديث . والثقافات في حاجة دائماً إلى تعليم ينض بها ويجدد شبابها ، والحاضر قطعة من الماضي ، وهما معاً يمهدان للمستقبل .

(١) ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢)

(٣) ص ١٦٦ - ١٦٨ .

(٤) ص ١٦٦ - ١٦٧ .

## خاتمة

أظننا بعد ماتقدم نستطيع أن نقرر أن الفلسفة الإسلامية حلقة في سلسلة الفكر الإنساني ، أخذت وأعطت ، تأثرت وأثرت . ربطت الفكر الشرقى بالفكر الغربى ، وكانت همزة وصل بين اليونان واللاتين . لم تغب عنها الثقافة الهندية والفارسية ، عرفت السمنية والزراخشية ، والمزدكية والمناوية . وجلّت في الحصول على عيون الثقافة اليونانية ، لم تغفل أفلاطون ، وما كان لها أن تغفله ، ونزعت الروحية قوية واضحة وكفيلة بأن تقربه من نفوس متصوفة الإسلام وفلاسفته . وعينت بأرسطو عناية خاصة ، أحاطت بمؤلفات كهولته كلها ، بل أضافت إليها ما ليس منها ، وجمعت قدراً من شروحها . وأحيته إحياء لم يحظ به في العصر المهنسى ولا في فجر المسيحية ، أحيته مؤيدة ومعارضة . وراقبها منه جانبى العلمى بقلر ما استمسكت به من آرائه الفلسفية ، وليس أرسطو العالم أقل شأنًا من أرسطو الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلامى الذى ارتبط فيه العلم بالفلسفة ارتباطاً وثيقاً .

وبعثت الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المدوسية حياة لم تعرفها من قبل ، فخلّت الفلسفة اليهودية بغلاء كامل ، وسبق لنا أن قرنا أن هذه الفلسفة امتداد طبعى للفلسفة الإسلامية . وزعيمها مرسى بن ميمون ولد بقرطبة ، وتقلّ بين مراكش وفلسطين وعاش في مصر ٣٧ سنة يدرس الفلسفة والطب ، فهو وليد الحياة العقلية الإسلامية وتلميذ المدرسة العربية . وكتابه « دلالة العاثرين » همزة وصل حقيقية بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى ، وفيه عرض دقيق ومفصل لتسقط كبير من الآراء الدينية والفلسفية الإسلامية . وقد أشرنا من قبل إلى أن الفلسفة الإلهية التى قال بها المعتزلة سرت إلى بعض فرق اليهود الدينية كالقرايين والرابانيين (١) . ولم يقنع مفكرو اليهود في القرون الوسطى باعتناق آراء المسلمين ونظرياتهم ، بل أسهموا إسهاماً واضحاً في نشرها . احتفظوا بكثير من كنز التراث العربى ، واشتركوا في ترجمته إلى اللاتينية . وهناك كتب فلسفية فقد أصلها العربى ، ولم يبق منها إلا المترجمات العربية واللاتينية ، ويكفى أن نشير إلى ابن رشد ، وهو فيلسوف الأندلس الأول ، كان إلى عهد غير بعيد أعرف لدى قراء العربية واللاتينية منه إلى قراء العربية .

وعُنى الفكر المسيحى أيضاً بغلاء عربى علماً وفلسفة ، فاتصل مسيحيو المشرق في بغداد والشام ومصر بالمسلمين اتصالاً وثيقاً ، واشتركوا معهم في نشاطهم الفكرى والثقافى ، وكانوا على صلة بالكنيسة الشرقية . والدولة البيزنطية نفسها جارتناخ للعالم الإسلامى ، أخذت عنه ما أخذت

يرغم الخصومة السياسية ، ونقلت منه ما نقلت إلى الغرب (١) . واتصل مسيحيو الغرب ، هم الآخرون ، بالمسلمين اتصالاً مباشراً في الأندلس وصقلية . وقد قضى المسلمون في الأندلس نحو سبعة قرون ، وأقاموا حضارة زاهرة ، وقادوا حركة علمية وفلسفية واسعة . واجتذبت هذه الحضارة كثيرين من أمراء أوروبا ووجهائها ، طلباً للعلاج أو رغبة في الوقوف على مظاهر هذه الحضارة . وسعت بعث من شباب المسيحيين إلى الأندلس تحصيلاً للعلم والمعرفة (٢) . وفي صقلية عمر المسلمون نحو قرنين ونصف ازدهر فيها العلم والفلسفة ازدهاراً كبيراً ، وعاش مسيحيو الغرب مع المسلمين جنباً إلى جنب ، وأعجبوا بعلوم المسلمين وفلسفتهم (٣) . وإلى جانب هذا الاتصال الشخصي نظمت منذ القرن الثاني عشر الميلادي حركات ترجمة لنقل كنوز الفكر الإسلامي إلى اللغة اللاتينية ، وكانت طليطة وبلوم من أهم مراكز هذه الحركة ، وقد أشرنا إلى ماترجم من كتب كبار فلاسفة الإسلام (٤) . وهناك نظريات فلسفية مشتركة بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي ، واكتفينا بالإشارة إلى أهمها وإلى بيان مدى تأثير الفلاسفة المسيحيين عن سبقوهم من الإسلاميين (٥) . وأثبتنا أن ابن سينا وابن رشد كان لهما صوت مرفوع في القرن الثالث عشر ، وهو العصر الذهبي للفلسفة المدرسية (٦) . واستطعنا أن نتحدث عن مذهب سبنزي لاثني ومذهب رشدى لاثني أيضاً ، وكان لكل منهما أنصار ومؤيدون (٧) . ولم يقف أثر الفلسفة الإسلامية عند القرن الثالث عشر ، بل امتد إلى القرون التالية ، وكانت جامعة بادوا الإيطالية القلعة الكبرى التي عثر فيها للمذهب الرشدي حتى القرن السابع عشر .

وقد زالت الحدود التي كانت تفصل بين القرون الوسطى والتاريخ الحديث ، وديكارت ، أبو الفلسفة الحديثة ، نشئ في كنف الاسكولائية وعلى تعاليم الكنيسة . وكشف عن كثير من الجوانب التي تربطه بالفكر المدرسي ، وأصبح من المسلم به أن « الكوجيتو الديكارتي » يلتقي مع يوهان « الرجل الملقى في الفضاء » الذي قال به ابن سينا (٨) . وله في حرية الإرادة آراء شبيهة بما قال به المشاعون العرب (٩) . وكشفنا عن أشباه ونظائر أخرى لدى بعض الديكارتيين ، فنظرية وحدة الوجود عند إسبينوزا تكاد تلتقي تماماً مع مقال به ابن عربي ، وليس بعسير أن

(١) ص ١٦٥ .

(٢) ص ١٦٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ص ١٦٨ - ١٧٣ .

(٥) ص ١٧٤ .

(٦) ص ١٧٥ - ١٨٢ .

(٧) ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٨) ص ١٨٢ .

(٩) ص ١٤٩ .

نكشف سر هذا التلاقى (١) . وفكرة التناسق الأضلى التى قال بها ليستزلا تبعد كثيراً عن فكرة الصلاح والأصلح التى قال بها المعتزلة ، ولا عن فكرة العناية التى قال بها المشاعون العرب (٢) . وفى الإمكان الكشف عن نواحي تلاقى أخرى بين الفكر الإسلامى والفكر المعاصر ، وقد أشرنا إلى أمثلة من ذلك (٣) . وللهم أن نصل ما أريد فصله ، وأن نربط الفكر الإسلامى بالفكر الإنسانى عامة . وفى هذا الربط ما يوضح الأمور فى نصابها ، ويتزل بالفلسفة الإسلامية المنزلة اللائقة . وقد أتى عليها فى الخمسين سنة الأخيرة أضواء تمكن من هذا الربط والوصل ، وجدربنا أن نتابع الكشف عن كنوزها ، وأن نعرف الباحثين بها تحقيقاً ونشراً ، وترجمة وتأليفاً .

---

(١) ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) ص ١٤٦ .

## فهرس

صفحة

٥	تصدير .
٧	مقدمة .
٧	الفكر الفلسفي الإسلامي
٨	بيئاته الثلاث .
٩	صلته بالأدب والتشريع
١٠	حظه من الدراسة
١٠	التحقيق والنشر.
١٤	التأليف .
١٧	الترجمة .

## الباب الأول

٢١	الألوهية
٢٣	الفصل الأول : صدر الإسلام
٢٣	الدعوة الإسلامية
٢٤	التيارات الأجنبية
٢٧	صداها
٢٧	الجمد بن درهم
٢٧	الجهم بن صفوان
٢٨	حكم وتقدير .

٣٠	الفصل الثاني : السلفيون
٣٠	أوائلهم
٣٢	ابن كلاب
٣٢	ابن حزم

## صفحة

٣٣	.	.	.	.	.	.	ابن تيمية .
٣٤	.	.	.	.	.	.	حكم وتقدير .

## الفصل الثالث

٣٦	.	.	.	.	.	.	المترلة .
٣٦	.	.	.	.	.	.	تاريخهم
٣٧	.	.	.	.	.	.	منهجهم
٣٨	.	.	.	.	.	.	<u>البرهنة على وجود الله</u>
٣٩	.	.	.	.	.	.	فكرة الألوهية .
٤٠	.	.	.	.	.	.	أبو الهذيل العلاف .
٤١	.	.	.	.	.	.	النظام
٤٢	.	.	.	.	.	.	معمر بن عباد السلمي
٤٣	.	.	.	.	.	.	أبو هاشم الجبائي
٤٤	.	.	.	.	.	.	حكم وتقدير .

## الفصل الرابع

٤٦	.	.	.	.	.	.	الأشاعرة والماتريدية .
٤٦	.	.	.	.	.	.	الأشاعرة
٤٧	.	.	.	.	.	.	تاريخهم
٤٧	.	.	.	.	.	.	منهجهم
٤٨	.	.	.	.	.	.	<u>البرهنة على وجود الله</u>
٤٩	.	.	.	.	.	.	فكرة الألوهية .
٥٠	.	.	.	.	.	.	أبو الحسن الأشعري .
٥١	.	.	.	.	.	.	أبو بكر الباقلاني
٥١	.	.	.	.	.	.	إمام الحرمين
٥٢	.	.	.	.	.	.	المغزالي .
٥٣	.	.	.	.	.	.	الشهرستاني
٥٣	.	.	.	.	.	.	الرازي .
٥٤	.	.	.	.	.	.	بعض الأشاعر المتأخرين
٥٥	.	.	.	.	.	.	محمد عبده .
٥٦	.	.	.	.	.	.	الماتريدية



## صفحة

٥٦	أبو منصور الماتريدي	
٥٧	فكره الألوهية عند الماتريدي	
٥٩	حكم وتقدير	
٦٠	الشيعة :	
٦٠	نشأتهم	
٦١	أهم فرقهم	
٦١	الزيدية وفكرة الألوهية	
٦٢	الإثنا عشرية وفكرة الألوهية	
٦٤	الإسماعيلية وفكرة الألوهية	
٦٦	حكم وتقدير	
٦٨	المصوفة :	
٦٨	أدوار التصوف الإسلامي	
٦٩	التصوف السني	
٧١	فكرة الألوهية	
٧٢	الجنيد وتوحيد الشهود	
٧٢	ابن عربي ووحدة الوجود	
٧٤	ابن عربي واسمينوزا	
٧٥	حكم وتقدير	
٧٧	الفلاسفة :	
٧٧	نشأة الفلسفة الإسلامية	
٧٩	البرهنة على وجود الله	
٧٩	برهنة الكندي	
٧٩	سبرهنة ابن رشد	
٨٠	برهنة الفارابي وابن سينا	
٨١	الواحد	

صفحة	
٨١	فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا . . . . .
٨٣	حملة الغزالي . . . . .
٨٤	موقف ابن رشد . . . . .
٨٧	حكم وتقدير . . . . .

### الباب الثاني

٨٩	حرية الإرادة . . . . .
٩١	حرية الإرادة في الفكر الإسلامي . . . . .

٩٢	الفصل الأول : نشأة المشكلة . . . . .
٩٣	مفاتها في الكتاب والسنة . . . . .
٩٦	التيارات الأجنبية . . . . .
٩٨	أوائل ممثل الجبر والاختيار . . . . .
٩٩	معيد الجهن . . . . .
٩٩	غيلان الدمشقي . . . . .
١٠٠	الجهنم بن صفوان . . . . .
١٠١	حكم وتقدير . . . . .

١٠٢	الفصل الثاني : المتزلة . . . . .
١٠٣	حرية الإرادة والعدل الإلهي . . . . .
١٠٤	خلق الأفعال . . . . .
١٠٦	الاستطاعة . . . . .
١٠٧	التولد . . . . .
١٠٩	الخوارج . . . . .
١١١	حكم وتقدير . . . . .

١١٣	الفصل الثالث : الأشاعرة والماتريدية . . . . .
١١٣	المدرسة الأشعرية . . . . .
١١٥	أبو الحسن الأشعري ونظرية الكسب . . . . .

## صفحة

١١٨	موقف الباقلاني وإمام الحرمين من هذه النظرية . . . . .
١٢١	فخر الدين الرازي وحرية الإرادة . . . . .
١٢٣	المدرسة الماتريدية . . . . .
١٢٣	أبو منصور الماتريدي وحرية الإرادة . . . . .
١٢٤	أتباعه . . . . .
١٢٥	الحنابلة والكرامية . . . . .
١٢٨	محمد عبده . . . . .
١٢٩	حكم وتقدير . . . . .

١٣١	الفصل الرابع : المتصوفة . . . . .
١٣٢	العوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي . . . . .
١٣٢	المؤثرات الداخلية . . . . .
١٣٤	المؤثرات الخارجية . . . . .
١٣٧	الحقيقة والشريعة . . . . .
١٣٩	إرادة العبد وإرادة الرب . . . . .
١٤٢	حكم وتقدير . . . . .

١٤٣	الفصل الخامس : الفلاسفة . . . . .
١٤٣	الكندي . . . . .
١٤٤	الفارابي . . . . .
١٤٥	ابن سينا . . . . .
١٤٧	ابن رشد . . . . .
١٤٨	حكم وتقدير . . . . .

١٥١	.	.	.	.	الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية
١٥٤	.	.	.	.	الفصل الأول : خصائص الفلسفة الإسلامية
١٥٤	.	.	.	.	فلسفة دينية روحية .
١٥٦	.	.	.	.	فلسفة عقلية .
١٥٨	.	.	.	.	فلسفة توفيقية .
١٦٠	.	.	.	.	فلسفة وثيقة الصلة بالعلم
١٦٤	.	.	.	.	الفصل الثاني : انتقالها إلى الغرب .
١٦٤	.	.	.	.	الاتصال الشخصي .
١٦٦	.	.	.	.	الترجمة .
١٦٨	.	.	.	.	ما ترجم من الكتب الفلسفية
١٧٥	.	.	.	.	الفصل الثالث : أثرها .
١٧٧	.	.	.	.	الوجود والملازمة
١٧٨	.	.	.	.	نظرية المعرفة .
١٨١	.	.	.	.	النفس
١٨٤	.	.	.	.	حكم وتقليد .
١٨٦	.	.	.	.	خاتمة

١٩٧٦/٢٤٨٦	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧ - ٢٤٤٦ - ١٧٢ - ٢	الترقيم الدولي

١/٧٥/١٦٤





## في الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية حلقة هامة في سلسلة الفكر الإنساني ، أخذت وأعطت ، وتأثرت وأثرت . أخذت عن الفلسفات القديمة ، ثم أسهمت في تنقيحها وإضافة جديد إليها ، فبنت الفكر اليهودي من مرقده . ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانفجعت إليها في تنقية رجال النهضة والعصر الحديث . ثم مهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . وفي ضوء هذا ينبغي أن تدرس .

وفي هذا الكتاب رسم لمنهج دراستها ، وتطبيق كامل لهذا المنهج على ثلاث من نظرياتها الكبرى ، وهي نظرية الصداقة ، ونظرية النبوة ، والنفس وخلودها . درست هذه النظريات أولاً في بيئتها وظروفها الخاصة ، وشرحت على لسان القائلين بها . ثم ربطت بما سبقها من أشباه ونظائر ، وبين ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة ، وقد عمد هذا الأثر إلى اليوم . ولهذا المنهج مجال نسيج في الدراسة والتطبيق .

### مكتبة الدراسات الفلسفية

صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ٩ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٢ - العقل والوجود ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات ( ٤ أجزاء ) ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ( جزآن ) ٨ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسي عند ابن سينا ١٢ - مراحل الفكر الأخلاقي
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقي ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجور : أبو الوجودية ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - ألبير كامو ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي ٢٠ - الحقيقة عند الفزالي
- ٢١ - حكمة الصين ( جزآن ) ٢٢ - في الفلسفة الإسلامية - جزآن
- ٢٣ - الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ٢٤ - الغير في فلسفة سارتر
- ٢٤ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ٢٥ - الشخصانية الإسلامية
- ٢٦ - المنهج الجدلي عند هيجل ٢٧ - المنهج الجدلي عند هيجل
- ٢٨ - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ٢٩ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
- ٣٠ - من الحريات إلى التحرر ٣١ - مقدسة في المنطق الرمزي
- ٣٢ - فلسفة المصادفة ٣٣ - المادية ( فلسفة الحب )
- ٣٤ - فلسفة المصادفة ٣٥ - فلسفة المصادفة

